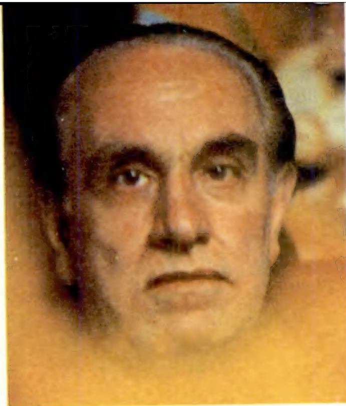


JULIUS EVOLA

LO YOGA della POTENZA



Con un saggio introduttivo di
PIO FILIPPANI-RONCONI



MEDITERRANEE

Julius Evola

LO YOGA DELLA POTENZA

Nuova Edizione Riveduta

Saggio introduttivo di Pio Filippani-Ronconi

Per chi dell'India abbia soltanto l'idea di una civiltà basata sulla contemplazione, sulla fuga dal mondo in un *nirvâna* e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, questo libro costituirà una vera scoperta.
L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente Indù, il Tantrismo e lo Shaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dell'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa «trasformare in cibo ogni veleno».
Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga*, che è un'epoca della dissoluzione. Pratica quindi un tipo speciale di Yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta «Via della Mano Sinistra» e il «rituale segreto dei Cinque Elementi» che comprende l'uso del sesso a fini mistici.
Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, Julius Evola espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei vari insegnamenti e dei vari simboli, effettuando accostamenti e paralleli interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lumeggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.
Per Evola, il Tantrismo è l'unica Via da seguire in un «mondo dove Dio è morto», in cui lo scopo è raggiungere «una superiore libertà»: «Tutto il segreto consisterebbe nella formula apparentemente semplice di trasformare la pas-

Opere di Julius Evola

a cura di Gianfranco de Turris

JULIUS EVOLA

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Quarta edizione corretta
Saggio introduttivo di Pio Filippani-Ronconi
Postfazione di Marguerite Yourcenar

EDIZIONI MEDITERRANEE



Lo Yoga della Potenza

I ed.: Bocca, Milano, 1949.
II ed. riveduta: Edizioni Mediterranee, 1968.
III ed.: Edizioni Mediterranee, Roma, 1972.
Ristampe: 1981.
IV ed. corretta nelle "Opere di Julius Evola": Edizioni Mediterranee, Roma, 1994.
Ed. francese: *Le yoga tantrique*, Fayard, Parigi, 1971; II ed. 1975; III ed. 1980; IV ed. 1984.
Ed. americana: *The Yoga of Power*, Inner Traditions International, Rochester (Vermont), 1992.
Ed. spagnola: *El Yoga tántrico*, Editorial EDAF, Madrid, 1992.

In copertina:
Foto di Julius Evola di Stanislao Nievo
Il triangolo della yoni - Gouache su carta. Rajasthan, XVII secolo.

1ª Edizione 1968
Ristampa 1991
2ª Edizione 1994
Ristampa 1998
Ristampa 2001
Ristampa 2006

Finito di stampare nel mese di gennaio 2006

ISBN 88-272-0500-4

Indice

Nota del Curatore

La prima edizione de *Lo Yoga della Potenza* apparve nel febbraio del 1949 presso Bocca. La seconda edizione, "ampiamente rielaborata" dall'autore rispetto alla precedente, quasi vent'anni dopo: nel 1968. Si presentava come il primo volume della collana "Orizzonti dello Spirito" curata dallo stesso Evola per le Edizioni Mediterranee: inizio di una collaborazione su diversi piani (segnalazioni di testi, cura di alcuni di essi, introduzioni, traduzioni) che continuò per quasi sette anni. Esauritosi in relativamente poco tempo il saggio, grazie anche all'interesse nato intorno al nome di Julius Evola nel clima della "contestazione", la terza edizione del 1972 risultò nella sostanza conforme alla precedente. Per questa quarta edizione, oltre alla correzione dei refusi, al reinserimento di un paio di note saltate, al controllo di taluni punti dubbi sul testo della edizione 1949, ad eventuali precisazioni bibliografiche, si è operato un aggiornamento di tipo lessicale. Cioè, si è aggiornata la trascrizione dei termini sanscriti con una forma più attuale, rispetto a quella usata dall'autore e risalente agli Anni Venti. In concreto, ad esempio, al posto della *ç* si è sostituito *sh*. La possibilità di utilizzare una trascrizione decisamente più "scientifica" è stata scartata, non solo per la difficoltà pratica, ma anche perché inutile rispetto allo scopo e alla sostanza di quest'opera.

Scrive Julius Evola ne *Il cammino del cinabro* (1963): "Negli ultimi anni del '30 mi dedicai alla stesura di due miei principali libri specializzati sulla sapienza orientale, al rifacimento completo de *L'Uomo come Potenza* che ebbe anche un nuovo titolo: *Lo Yoga della Potenza* (per ragioni estrinseche, e per gli avvenimenti che sopravvennero, il libro rielaborato poté però uscire solo dopo la guerra, presso l'editore Bocca), e poi ad un'opera sistematica sul buddhismo delle origini, dal titolo: *La dottrina del risveglio – Saggio sull'ascesi buddhista* (anche questo libro uscì solo più tardi, durante la guerra, nel 1943, per le edizioni Laterza)".

Mentre si sofferma ampiamente sul secondo, l'autore non spende altre parole sul primo, sulle sue differenze con l'opera giovanile del 1926 e sul perché di esse, sulle modifiche da lui apportate tra quanto scrisse alla fine degli Anni Trenta e quanto pubblicò due lustri dopo, su quel termine "libro

rielaborato" (deve essere inteso rispetto a *L'Uomo come Potenza*, oppure rispetto al dattiloscritto degli "ultimi anni del '30"?).

È logico supporre che Evola non consegnò, o fece consegnare, a Bocca il testo così com'era, a meno che l'editore milanese non lo avesse presso di sé già da una decina d'anni (ma questo sembra poco probabile). È più verosimile che Evola, rientrato in Italia dell'Austria nell'agosto 1948, o se lo fosse fatto mandare da qualcuno (Massimo Scaligero?) all'ospedale di Bad Ischl dove restò ricoverato per tre anni, e qui lo rivide, lo ritoccò, lo adattò, oppure nel sanatorio di Cuasso al Monte (agosto-ottobre 1948). Giunse al "Centro Putti" di Bologna dopo tale data, che sembra troppo vicina a quella di stampa per dargli il tempo di una revisione generale anche se potrebbe anche essere stato possibile. Siamo sempre nel regno delle ipotesi.

L'Italia del 1949 in cui sarebbe stato stampato non era la stessa Italia del 1939 in cui era stato scritto, o riscritto. Dalle lettere spedite in quel periodo (aprile-agosto 1948) a Girolamo Comi, il poeta pugliese suo amico dall'epoca del "Gruppo di Ur", è esplicito il riferimento al sentirsi come uno "straniero in patria" e la sensazione di vivere in "un mondo di rovine". Questa impostazione esistenziale non poteva non riflettersi sullo *scopo* delle opere di cui si occupò in quel periodo. Julius Evola si convinceva sempre più di trovarsi a vivere nei "tempi ultimi", nel *Kali-Yuga*, nell'"età oscura". Ma mentre negli Anni Trenta egli vedeva un tentativo collettivo di resistenza alla degenerazione dei tempi, pur senza molte illusioni in prospettiva, ma comunque esempio di dignità nel contingente, tutto ciò era svanito dopo dieci anni: la civilizzazione occidentale aveva ripreso la sua corsa precipitosa verso l'abisso, stretta nelle morse di "americanismo e bolscevismo" (come aveva definito i due volti di un medesimo pericolo sin dal 1929).

Lo Yoga della Potenza è tutt'altro libro rispetto a *L'Uomo come Potenza*: quest'ultimo, peraltro prima opera sul tantrismo pubblicata in Italia e scritta da un italiano, era su un piano assai più teorico rispetto alla sua rielaborazione, tanto che si può parlare di due libri diversi. E, di certo, *Lo Yoga* degli "ultimi anni del '30" deve essere stato per certi aspetti diverso in confronto a *Lo Yoga* del 1949 e del 1968, proprio per la fondamentale *differenza di prospettiva* di cui si è detto in precedenza. E si può anche ipotizzare che, giunto a contatto diretto e non più epistolare con la nuova realtà italiana, con la situazione politica, morale, sociale e umana, Julius Evola, riprendendo in mano il dattiloscritto di due lustri prima, abbia avuto l'idea, anche grazie a quelle pagine, di scrivere dei testi più aderenti al mutato stato delle cose, più adatti a intervenire mediatamente su di esso. E quindi si può immaginare che in quelle circostanze siano germogliati i semi di *Orientamenti* (1950), *Gli uomini e le rovine* (1953), *Metafisica del Sesso* (1958) e *Cavalcare la tigre* (1961). Non si usa, del resto, ne *Lo Yoga della Potenza* proprio questo tipico detto orientale? Non solo: nel libro si trovano vari riferimenti che saranno poi sviluppati nelle altre opere citate, a partire da quella secondo cui nei "tempi ultimi", nell'"èra oscura", la sola via di conoscenza adatta, la sola "visione del mondo" possibile è quella

che qui è rappresentata dal Tantrismo, che si basa sulla *shakti*, la Potenza, dove l'azione contrapposta alla contemplazione risulta essere una disciplina che concilia il godimento del mondo e l'invulnerabilità ad esso. Nel *Kali-Yuga*, dunque, secondo il buddhismo tantrico solo il respiro e il sesso vengono considerati le uniche vie ancora aperte per l'uomo: è il *Vajrayana*, la Via della Folgore, dell'indistruttibilità. "L'uomo deve trasformarsi, quindi agire, per conoscere davvero", dice l'autore. "Donde *kriyâ*, ossia azione, come parola d'ordine".

Ma non si deve equivocare, ovviamente. Julius Evola non si riferisce all'azione esteriore, all'azione meccanica e ingenua: "Il suo effetto non è connesso direttamente all'uomo, all'Io, alla sua libera volontà, come alla sua causa: fra l'uno e l'altro vi è una serie di intermediari non dipendenti dall'Io e di cui tuttavia si ha bisogno per conseguire quel che si vuole"; questo tipo di potenza materiale prodotta da mezzi materiali "è qualcosa di aggiunto, di giustapposto, che non comporta nessuna trasformazione di quel che si è". Questa è la "potenza" di tipo materiale, tecnico-scientifico di cui l'uomo moderno è fiero. All'opposto la "potenza" del Tantrismo, della Via della Mano Sinistra, dove è teorizzata la "purità" dell'azione, l'"ascesi" dell'azione (il che non vuol dire affatto ascesi mortificatoria): dal *siddha*, colui che è giunto al termine di questa Via, "qualsiasi cosa può venir fatta, ogni esperienza può venir vissuta se resta distaccato, ossia libero dal vincolo dell'Ego. In tali condizioni il *karma* non ha presa, si è di là da *dharma* e da *karma*". Il *siddha* è cosa allora diversissima dal superuomo individualista di Nietzsche o da "personaggi del tipo di quelli del marchese de Sade".

Per Evola, dunque, il Tantrismo è l'unica Via da seguire nel "mondo dove Dio è morto" (come lo chiamerà in *Cavalcare la tigre*), in cui lo scopo è raggiungere "una superiore libertà": "Tutto il segreto consisterebbe nella formula apparentemente semplice di trasformare la passività in attività. Quando una passione o un moto dell'animo si manifesta, come un'onda che sorge, non si dovrebbe reagire né subire; bisognerebbe aprirsi e identificarvisi in modo attivo, conservando un sopravvanzo di forza, tanto da non essere trasportati ma da trasportare, intensificando lo stato in modo da provocare la completa emergenza della radice".

Altro non si può fare, per Evola, in un mondo del quale l'uomo di oggi ha totalmente perduto "l'appercezione magico-simbolica, la quale fa vivere ed agire l'individuo in una natura, in una luce, in uno spazio e in un tempo, in una trama di cause ed effetti qualitativamente diversi da quelli che definiscono l'ambiente naturale dell'uomo moderno (...). Nel caso della storia si è prodotta una modificazione che riguarda non soltanto le forme del pensiero soggettivo, ma anche le categorie fondamentali dell'esperienza oggettiva. Si può dire che il velo di Mâyâ si è sempre più inspessito, che lo stacco fra Io e non-Io si è fatto sempre più netto, tanto da far apparire l'universo in una pura esteriorità e da togliere ogni base esistenziale alla precedente concezione vivente e sacrale di esso".

Insomma, le tesi della "impersonalità attiva", dell'"agire disinteressato", del "trasformare i veleni in farmaci", del "fare quel che deve essere fatto" senza rinchiudersi in "torri d'avorio" che Evola esporrà nei successivi libri sopra ricordati, qui prendono le vesti mediate del tantrismo, dove si smentisce che la tradizione indù debba essere intesa soltanto come "spiritualità essenzialmente ascetico-contemplativa estraniantesi dal mondo" ed il buddhismo "una morale umanitaria associata alla concezione stereotipa di un evanescente *nirvâna* quale rifugio dal 'mondo che è dolore'".

G.d.T.

Roma, giugno 1994

Il curatore tiene a ringraziare particolarmente Adolfo Morganti, Paolo Renzulli e Marco Rossi per l'aiuto dato nella preparazione di questa edizione de *Lo Yoga della Potenza.*

Julius Evola e la via della realizzazione

Pio Filippani-Ronconi

Parlare di J. Evola, per chi lo conobbe e lo seguì negli anni della propria adolescenza e nei successivi di gioventù militante, è come ripercorrere le tappe della propria biografia, arricchita da quell'elemento critico che solo l'età, la pratica dell'arte e l'esperienza su altre vie possono sviluppare. Ché io conobbi l'opera di Evola quando, quattordicenne, ristabilitasi in Italia la mia famiglia, mi ero già ingolfato nello studio delle forme dello spirito orientale e, più concretamente, delle lingue che ne sono il veicolo ideale. In tale modo la penetrazione nel mondo dei Tantra, appassionatamente perseguita attraverso la lettura del suo *L'Uomo come Potenza* e delle introduzioni di Arthur Avalon alle sue edizioni degli *âgama shâkta*, andava di pari passo con l'apprendimento del sanscrito, che si accompagnava a quello dell'arabo, del persiano e, più tardi, del tibetano e di altri idiomi ancora, senza alcuna particolare mira che si possa definire "pratica" in termini strettamente utilitari o di carriera. Mai mi sarei immaginato che molti anni più tardi, addirittura ai miei trentanove, avrei fatto il mio ingresso nella carriera accademica. Per me si trattava allora di penetrare nel mondo dell'anima, di diventare "levatrice" di me medesimo in una sorta di *automaieutica*, per scoprire il senso della mia esistenza e foggiarmi gli strumenti per la sua autonomia, poiché i termini di "libertà" e di "potere" o, meglio, di "potenza", allora per me si equivalevano, in una specie d'ingenuo realismo che identificava l'affermazione nel mondo, quindi la sua fruizione, il *bhoga*, con la liberazione, la *mukti,* dall'esistenza condizionata, quella che la tradizione hindu denomina *samsâra*, il "flusso" non-significante del perenne dolore esistenziale. Un altro punto che ritenevo d'importanza fondamentale in questa ricerca che conducevo sulla base dei testi evoliani, era la realizzazione dell'androgine spirituale, lo *ardhanarîshvara*, esigenza-base delle vie *shakta* vòlte al superamento di quella bipolarità esistenziale, nell'ambito dell'umano, fra uomo e donna, che, nel mistero della generazione, testimonia della non-avvenuta e perennemente rimandata vittoria sulla Morte.

"Libertà ed Immortalità", il titolo di un'opera ben nota di Mircea Eliade, era nel lontano 1934 la mèta esistenziale di un ingenuo ragazzo – il presente autore di queste note – nutrito di confuse lettere, nelle quali convergevano, più come stimoli emotivi che chiare e distinte cognizioni – lo confesso – Platone e Novalis, S. Tommaso e Hegel, Kant e Nietzsche, con una misteriosa simpatia per il Rosmini e Bertrando Spaventa. Quello che mi sfuggiva è che la realizzazione di questa Grande Opera, che io perseguivo attraverso la pratica delle discipline additatemi dalle opere dell'Evola e dalla trilogia di *UR – Introduzione alla Magia come Scienza dell'Io*, è strettamente condizionata alla preventiva liberazione del pensare dal supporto fisico, addirittura cerebrale, che ne determina la modalità riflessiva e morta propria al conoscere comune e contingente. La nozione del "pensare libero dai sensi" mi sarebbe stata comunicata molti anni più tardi da ricercatori del calibro di Giovanni Colazza e di Massimo Scaligero, già appartenenti alla cerchia del "Gruppo di UR" e attivi operatori fino agli estremi giorni della loro esistenza, che m'illuminarono anche sulla realtà più che mai efficiente nei nostri giorni del Lógos solare e della sua immanenza, peraltro inconosciuta e irrealizzata, nel concepire e nel pensare ordinari, come avrei appreso anche dai pensatori shivaiti, quali Abhinava Gupta e Kshemaraja, e quelli buddhisti, quali Dinnâga e Dharmakîrti.

Questo elemento essenziale di una *metanoia* ineludibile, determinante il passaggio a una conoscenza intuitiva per identità, era, in quelle opere dell'Evola prima della guerra, a malapena accennato laddove egli tratta del passaggio indispensabile da un pensare logico-discorsivo eminentemente cerebrale, ad un diverso tipo di pensiero "cardiaco", intuitivo ed identificativo. È strano, a ben riflettere, come questa pecca fosse sfuggita a Benedetto Croce quando commentava i *Saggi sull'Idealismo Magico* definendoli come "una opera bene inquadrata e ragionata con esattezza", senza intuire – probabilmente – la dimensione "intuente" della *praxis* evoliana, sulla quale Evola stesso non si soffermava ritenendone scontata l'acquisizione! Difatti, per testimonianza di una persona che visse molto vicina ad Evola, specialmente nei primi Anni Trenta, "il guaio di Evola è che è un *mago nato*"! Come per dire, grosso modo: "e quindi vede le cose dal di dentro e non si preoccupa di come gli altri le intendano!". Difatti, egli possedeva come dato di nascita, una "magia imaginativa" dietro il pensiero riflesso che, per un ricercatore occidentale e moderno, costituisce la stazione di arrivo nella via interiore, quando cioè l'emergere del pensiero vivente incenerisce la sua espressione dialettica. Egli, in altri termini, non si era mai preoccupato della conversione del pensiero riflesso, perché già ne possedeva come viatico naturale la superiore modalità autonoma, che coincide con l'inizio della Liberazione, come osserva – almeno così mi pare – Massimo Scaligero in *Dallo Yoga alla Rosacroce* (pp. 32-33). Difficile è realizzare, di questa dottrina, il veicolo noetico, mancando il quale si opera distruttivamente nell'ambito degli istinti, proprio seguendo il canone delle

"cinque trasgressioni", cioè del *pañca-ma-kâra* inteso a trasformarli in poteri di conoscenza. La sua portentosa dialettica era semplicemente il riflesso soggettivo di un mondo di forze alle quali attingeva senza preoccuparsi minimamente della loro radice noetica. Sperimentava, cioè, su una dimensione "magica" l'impossibilità, per il pensiero, di trascendere l'atto e di oggettivare comunemente la sua vera soggettività: una posizione che, in astratto, ripeteva il noto postulato gentiliano dell'atto come divenire dello spirito, dell'autocoscienza sempre in via di realizzarsi, da cui deriva la negazione della filosofia come metafisica e la sua identificazione con la vita e, in ultima analisi, con la storia.

La teoria, quindi la dottrina, sono per Evola ipostasi "metafisiche" di un'esperienza, meglio, di una realizzazione la quale è il farsi dello spirito, la sua *potenza*, la radice della realtà (esattamente il contrario del convincimento di coloro che, soddisfatti del "discorso tradizionale", restano incapaci di sperimentare il mondo delle idee-forza, ipnotizzati come sono dall'"Angelo della finestra occidentale" della nota favola di Meyrink!). Nonostante l'invito a "smetterla di fare della filosofia" che risuona nel primo capitolo dell'*Uomo come Potenza*, Evola è – come osservava Scaligero – "uno stimolante energico del metafisico" che, nella mia gioventù, suscitava l'esigenza di "correlare l'Io con il Sé" e, in un certo modo, mi stimolava a superare quel limite rappresentato dagli stessi miti smaglianti con cui esprimeva la sua dottrina, quella che alcuni ingenui suoi seguaci attuali scambiano per "dogma", col malcelato scopo di risparmiarsi l'ascesi che egli propone quale via della realtà. Invece, per me era proprio il metodo quello che importava: miti e dottrine potevano attendere a che il Risveglio ne rivelasse la consistenza. Proprio per questo stesso motivo, io penso, nello *Yoga della Potenza* Julius Evola riduce ai minimi termini quella introduzione che, nell'*Uomo come Potenza*, appare sotto la specie de "I Tantra, l'Oriente e l'Occidente", proprio per s-dialettizzare un insegnamento che non deve essere a p p r e s o bensì p r a t i c a t o sotto le specie di un canone in cui Realizzazione e Pensiero s'identificano. Difatti il primo capitolo della nuova opera s'intitola "Conoscenza e Potenza", i due poli fra i quali si tesse l'esperienza tantrica, che sono praticamente i due aspetti della realizzazione medesima, come, nel Vajrayâna buddhista *prajñâ* e *upâya*, "gnosi" e "strumento", fra i quali s'individua l'esperienza del "vuoto", lo *shûnya*, che trascende ogni realtà contingente.

Il problema del pensiero, che nel precedente *L'Uomo come Potenza* era piuttosto accennato, come naturale presupposto del *sādhana*, che risolto, è qui, invece, affrontato in sede pratica, poiché se ne determinano i limiti astratti, quando, parlando del pensiero scientifico-filosofico Evola nota come esso tenda ad una "conoscenza che presume di andare di là da questo mondo 'fenomenico' e dell'apparenza, ma che è astratta, cerebrale, soltanto concettuale o ipotetica (filosofia e teorie scientifiche)", osservando come la "formazione scientifica dell'uomo moderno... desacralizza interamente il mondo, lo pietrifica nel fantasma di una pura, muta esteriorità la

quale, oltre al sapere del tipo anzidetto, ammette al massimo... le emozioni estetiche e liriche del poeta e dell'artista" (pp. 31-33), quindi (e qui sta tutto il problema in *nuce)* "il grado perfetto, liminale, della conoscenza superiore è quello in cui *l'essere si identifica col conoscere*, in cui la contrapposizione fra soggetto ed oggetto, fra Io e non-Io (che sussiste in tutte le varietà del sapere scientifico moderno, essendone addirittura la premessa metodologica) viene rimossa" (p.35). Sotto questo punto di vista, l'Autore espone sinteticamente il superamento tantrico della concentrazione vedantica della *mâyâ*, la cosiddetta "Illusione cosmica", che, nella prassi, viene invece sperimentata come un aspetto assunto dalla potenza suprema, la *para-shakti*, per negarsi ed apparire quale fenomeno, quale *līlā-shakti*, "potenza di gioco" dell'Assoluto. L'identificazione di "essere" e "conoscere" costituisce l'asse portante di tutto l'*opus* tantrico: identificazione che non può essere una mera formulazione teoretica, ma va sperimentata su tutti i livelli di coscienza, secondo una progressione che si estende dal pensiero puro fino all'ottuso limite del *bhūta*, "terra", attraverso le condizioni di veglia, sogno, sonno e "quarta". Questa esigenza condotta a fondo permette di sperimentare il mondo come potenza, come *shakti*, che forma l'argomento del terzo capitolo. La teoria dei *tattva*, ossia delle categorie della realtà, secondo i piani gerarchici nei quali si subordinano l'una all'altra, viene trattata secondo la nota dottrina del sistema Trika o Pratyabhijñâ del Kashmîr, la quale, mutati i riferimenti gnoseologici con quelli fonematici, non si discosta troppo dal sistema Shaiva-siddhânta: come titolo di merito da ascriversi all'Autore, il quadro generale viene presentato, non come astratta rappresentazione di un'ipotesi filosofica, bensì dal punto di vista dinamico, come il farsi e il divenire della *shakti*, realtà e misura di tutte le cose, entro il mondo delle forme e delle fattezze. Anche la psicologia e la cosmologia del Sânkhya, che determina le categorie "impure" viene presentata in questa prospettiva.

Quello che colpisce un lettore che abbia qualche dimestichezza, anche solo letteraria, con i sistemi filosofici indiani è la robustezza della costruzione evoliana dell'edificio tantrico, il quale, pur essendo manchevole in qualche sua parte – dato che l'Autore non poteva avere l'accesso diretto ad alcune fonti molto importanti –, conduce immediatamente al suo scopo che è, principalmente, l'esperienza diretta, lo *anubhava*, dei contenuti che va esponendo. Certo, da una lettura completa ed accurata del *Vijñāna-bhairava* o del *Tantrâloka*, avrebbe potuto trarre elementi più consistenti di quelli che egli indica, ma in un certo modo è meglio che sia stato così. Egli presenta un modello, completo nelle sue parti, proponendolo all'uomo d'Occidente come "tabella di marcia" per una Via interiore. In questa sua secchezza espositiva sembrerebbe in qualche punto che egli insegni, non tanto una disciplina indiana a degli Occidentali, ma piuttosto una scienza occidentale a degli Indiani! Ed è giusto che così sia, perché la rettificazione del pensiero occidentale, smarritosi in una riflessità discorsiva, che è l'elemento preliminare ad ogni ascesi, potrebbe avvenire solamente recu-

perandone le potenzialità meditativo-contemplative, per le quali la coscienza sgorga da una intuíta identità fra soggetto ed oggetto, pura folgorazione nel vuoto noetico. È un cammino molto lungo che implica un impegno ascetico, del quale l'Occidente ha perduto la memoria.

Per quanto riguarda poi le fonti dalle quali trae la disciplina – più che "dottrina" – che va esponendo, si osservano alcuni sconfinamenti in territorio buddhista, come quando, parlando delle funzioni del "corpo sottile" (pp. 68-69) il *sûkshma-sharîra*, tratta la questione delle *vâsanâ* e dei *samskâra* (i "complessi acquisiti" e le "engrafie connaturate") secondo un modello buddhistico che, in buona misura, contrasta con l'assunto teoretico dell'opera che è assolutamente non-buddhistico, bensì vôlto a recuperare tutte le negatività esistenziali, trasformandole in poteri di conoscenza e di azione. Cagiona, invece, una certa meraviglia il fatto che in quest'opera, come in altre, Evola réfuti accanitamente le cosiddette "fisime reincarnazionistiche" (p.69-70), senza rendersi conto, apparentemente, che, sia in ambito hindu, che in quello buddhista, la teoria delle ripetute nascite sulla Terra costituisca il fondamento strutturale di tutto il sistema filosofico-religioso. Altrimenti, da quale *samsâra* dovremmo cercare la liberazione, ove la legge del *karman* non ci costringesse a rinascere in altra vita per espiare il frutto, il *phala*, delle azioni compiute in quella precedente? Tutta l'ascesi, il *tapas*, è fondato sulla necessità di svincolarci da questa servitù, cui si aggiunge, nei Tantra, l'esigenza di unire *bhoga* e *yoga*, cioè "fruimento" e "liberazione". Dalla *Bhagavad-gîtâ* ai *Discorsi* del Buddha, dai *Purâṇa* alle *Saṃhitâ*, in tutta la letteratura filosofica, religiosa, mistica, drammatica e favolistica dell'India, la teoria delle ripetute nascite, in seguito al merito o al demerito acquistato, è dottrina incontrovertibile. Come può essere trascurato un fatto così importante, sul quale è fondata, anche, l'economia della Liberazione, cioè dello svincolamento dalla bronzea necessità di morte e rinascita?

Sempre ne "i presupposti per la pratica", l'Autore presenta una sintesi operativa del *Râja-yoga* i cui *aṅga* debbono essere realmente posseduti per poter iniziare l'Opera, che egli, sulle tracce dell'*Uomo come Potenza* – ma con uno sviluppo assai maggiore – descrive punto per punto nei successivi cinque capitoli. In questi mi sembra che la sintesi pratica di Shaktismo shivaita e di Vajrayâna buddhista sia molto opportuna. Il libro non è stato scritto per Orientalisti o per storici della Filosofia attenti alla congruenza dei dati con le dottrine dalle quali si traggono, o scupolosi osservatori delle differenze specifiche fra le dottrine, delle varie scuole, bensì per ricercatori pratici di nuove vie dello Spirito, che lo riconducano al suo attuarsi nella realtà. Che, poi, se queste "nuove vie" siano una interpretazione moderna di antichissimi itinerari percorsi dai primordiali nostri predecessori, ai quali la tradizione vedica attribuisce millenni di età trascorsi in meditazione o nell'esercizio del *tapas*, oppure un rinnovamento in Occidente di una Sapienza, ormai degenerata e pressoché dimenticata in Oriente, la cosa ha poca importanza: occorre che qualcuno si eserciti e, anche attraverso errori

e deviazioni, finirà per ritrovare la strada perduta. "Il morso del drago non si chiuderà": è un antico motto taoista, al quale si può aggiungere che "la miglior medicina degli errori è lo strenuo esercizio", il *tapas*, lo stesso calore saturnio che ci mantiene in vita durante la giornata terrena. "La Vergine", "i Nomi di Potenza", "il Rituale Segreto", "il Potere Serpentino", che l'Evola ci rappresenta secondo le sue personali esperienze, sono altrettante realtà, cime innevate di altissime montagne, inaccessibili per la maggioranza, ma anche chi non si adoperi a superarle è bene che sappia che sono lì, in attesa di quei pochissimi che vogliano cimentarsi ad affrontarle. Di là dai suoi personalismi, di là dai suoi probabili abbagli nei riguardi di altri ricercatori come Lui, di là dai suoi errori di percorso, è a questi pochissimi che Evola si rivolge additando loro una meta, già in antico raggiunta dai *siddha*, i "compiuti", che si può riassumere in una parola: *apotheothounai*, "farsi dio". Per i "pochissimi" valga il precetto vedico: *na ádevo devam arcayet!*, "chi non sia (già) un dio non adori un dio!".

PIO FILIPPANI-RONCONI

Premessa

Per la presente nuova edizione il testo del libro è stato ampiamente rielaborato (1) al fine di rendere più sobria ed essenzializzata l'esposizione e di chiarire maggiormente alcuni punti.

Così abbiamo eliminato alcune considerazioni adiacenti, non aventi relazione diretta con le fonti.

Dei termini sanscriti abbiamo dato la spiegazione via via che li abbiamo usati. Ove il lettore, incontrandoli di nuovo, non ne rammentasse il senso, egli potrà riandare al glossario aggiunto al testo. In esso abbiamo anche indicato le regole fondamentali della pronuncia di quei termini.

J. E.

(1) Il riferimento è alla precedente edizione Bocca (Milano, 1949) dove non compare alcuna premessa iniziale, né si parla mai de *L'Uomo come Potenza* (Atanòr, Todi - Roma, 1926), prima opera di Evola sui Tantra (N.d.C.).

1. Significato e origine dei Tantra

Nei primi secoli dell'èra cristiana, e con tratti più decisi già verso la metà del primo millennio, nell'area in cui si era sviluppata la grande civiltà indo-aria si assiste ad un rivolgimento caratteristico: affiora, si precisa, si afferma e si diffonde una corrente spirituale e religiosa nuova rispetto ai motivi predominanti del precedente periodo. Essa penetra o fa sentire dappertutto la sua influenza in ciò che in genere viene chiamato l'induismo, ne risentono le scuole dello Yoga, la speculazione post-upanishadica, i culti di Vishnu e di Shiva, nello stesso buddhismo essa suscita una corrente nuova, il cosiddetto Vajrayâna (la «Via del Diamante o della Folgore»). Si associa infine da una parte a forme varie di culti popolari o di pratiche magiche, dall'altra ad insegnamenti strettamente esoterici e iniziatici.

Si può designare come *tantrismo* questa nuova corrente. Alla fine, essa conduce ad una sintesi di tutti i principali motivi della spiritualità indù, avente un colorito particolare e rivendicante una specie di giustificazione in termini di metafisica della storia. A *Tantra* (parola che spesso aveva semplicemente significato «trattato», «esposizione») in quanto vien fatto derivare dalla radice *tan*, estendere e anche continuare, sviluppare, e altresì a *Âgama*, designazione di altri testi della stessa categoria, è stato fatto significare «ciò che ha proceduto», «che è venuto giù»; si è voluto, cioè, esprimere che il tantrismo rappresenta una estensione o un ulteriore sviluppo degli insegnamenti tradizionali che, racchiusi originariamente nei *Veda*, si erano articolati nei *Brâhmana*, nelle *Upanishad* e nei *Purâna*: a tal segno, che talvolta i Tantra hanno rivendicato per sé la dignità di un «quinto *Veda*», ossia di una ulteriore rivelazione di là da quella compresa nei quattro *Veda* tradizionali. A ciò si aggiunge un riferimento alla dottrina delle quattro età (*yuga*) del mondo (1). Viene affermato che gli insegna-

(1) Sulla dottrina delle quattro età, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1969. Di tale dottrina, che indica le fasi principali del processo involutivo verificatosi nel corso della storia, è nota la formulazione data da Esiodo, corrispondente a quella indù.

menti, i riti e le discipline che potevano essere adatti alle origini (nel *satyayuga*, equivalente all'«età dell'oro» esiodea) hanno cessato di esserlo per l'umanità vivente nelle epoche successive e specialmente nell'età ultima, nell'«età oscura» (*kali-yuga*, «età del ferro» «età del Lupo» nelle *Edda*). Una tale umanità non nei Veda e negli altri testi strettamente tradizionali, bensì nei *Tantra* e negli *Âgama* – viene affermato – può trovare le conoscenze, la visione del mondo, i riti e le pratiche efficaci per innalzare l'uomo al di là di se stesso per la vittoria sulla morte (*mrtyum javate*), secondo il fine generale di tutta la spiritualità indù. Si dichiara, pertanto, che solamente le tecniche tantriche basate sulla Shakti (*shakti-sâdhana*) sono adatte ed efficaci nell'epoca attuale; tutte le altre sarebbero così impotenti quanto una serpe privata del suo veleno (2).

Anche se il tantrismo è lungi dal rigettare l'antica sapienza, ad esso è propria, tuttavia, una reazione contro il ritualismo stereotipo e vuoto, contro il semplice speculare o contemplare e contro ogni ascetismo a carattere unilaterale, mortificatorio e penitenziale. Si può anzi dire che alla via della contemplazione esso contrapponga quella dell'azione, della realizzazione pratica, dell'esperienza diretta. La pratica – *sâdhana, abhyâsa* – è la sua parola d'ordine (3). Ciò lungo quella che potremmo chiamare la «via secca», e in questi termini è da constatarsi un parallelismo con la posizione che nelle origini fu assunta dal buddhismo, dalla «dottrina del risveglio», nella sua reazione contro un brahmanesimo degenere e nella sua avversione per le speculazioni e i vuoti ritualismi (4). Un testo tantrico, fra i tanti, è molto significativo: «È cosa da donna stabilire una superiorità mediante argomenti dimostrativi; cosa da uomo è invece conquistare il mondo con la propria potenza. Così ragionamenti, argomenti e inferenze li lasciamo alle altre scuole (*shâstra*); ciò che importa ai Tantra è invece compiere fatti sovrumani e divini con la forza delle proprie parole di potenza (*mantra*)» (5). E anche: «La peculiarità del Tantra sta nel carattere del suo *sâdhana* [della sua pratica]. Non è lamento o contrizione o pentimento dinanzi ad una divinità. È il *sâdhana* dell'unione di *purusha* e *prakrti*, il *sâdhana* inteso a congiungere il principio maschile e quello materno nel corpo e a rendere libero da attributi ciò che ha attributi [ossia a decondizionalizzare

(2) *Mahânirvâna-tantra*, I, 20 sgg.; 7, 14, 15; *Târâpradîpa*, I; Shiva Chandra, *Tantratattva*, tr. ing. di A. Avalon, London, 1914, vol. I, p. 82 sgg., ecc. Nel *Mahânirvâna-tantra* è propriamente detto che l'insegnamento adeguato alla prima età (*satya-yuga*) era quello della Shruti, ossia dei *Veda*, alla seconda (*treta*) quello della *Smirti*, alla terza (*dvâpara*) quello dei *Purâna*, per l'ultima (*kali-yuga*) quello dei Tantra e degli Âgama.

(3) La parte decisiva di essa viene sottolineata, ad esempio nella *Shiva-Samhîta*, II, *passim*; IV, 9 sgg.

(4) Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio - Saggio sull'ascesi buddhista* (1943), Scheiwiller, Milano[3], 1973.

(5) *Tantratattva*, cit., I, pp. 125-127.

l'essere]... Questo *sâdhana* si compie per mezzo di un risveglio di forze nel corpo... Ciò non è mera filosofia, non è l'affannarsi a ponderare formule vuote, ma qualcosa di completamente pratico. I Tantra dicono: "Cominciate ad esercitarvi sotto la guida di un maestro qualificato. Se non ottenete sùbito risultati positivi, siete liberi di smettere"» (6). È così che spesso i Tantra si riferiscono, per analogia, alla dimostratività pratica propria ai fàrmaci: come la bontà di un fàrmaco, del pari la verità della dottrina si dimostra dai frutti e, in particolare, dalle *siddhi*, dai «poteri» che essa assicura (7). E i poteri – aggiunge un altro testo – «non si conseguono portando una veste [da brahmano o da asceta] né dissertando sullo yoga, ma solo la pratica infaticabile conduce al compimento. Su ciò, non vi è dubbio» (8).

Nella precedente citazione, dove si fa riferimento al corpo, è già accennato un altro punto fondamentale. L'esame del volto dell'età ultima, dell'«età oscura» o *kali-yuga*, porta alla constatazione di due tratti essenziali. Il primo è che l'uomo di questa età è ormai strettamente connesso col corpo, egli non può prescindere da esso; pertanto, la via che gli si addice non è quella del puro distacco (come nel buddhismo delle origini e in molte varietà dello stesso Yoga) bensì quella della conoscenza, del risveglio e del dominio delle energie segrete chiuse nel corpo. La seconda caratteristica è il carattere di «dissoluzione» proprio all'epoca in quistione. In essa il toro del Dharma non si regge più che su un piede soltanto (gli altri li ha via via perduti nelle epoche precedenti), il che vuol dire che la legge tradizionale (Dharma) oscilla, che essa non esiste più se non in vestigia, che essa sembra quasi che stia per venir meno. Invece in essa Kâlî, dormiente nelle precedenti età, «è completamente sveglia». Su Kâlî, dea di importanza primaria nel tantrismo, avremo ripetutamente da parlare; per ora diremo che con questo simbolismo s'intende significare che nell'età ultima forze elementari, infere e, se si vuole, anche abissali sono allo stato libero e si tratta di assumerle, di affrontarle, di correre l'avventura che la formula cinese «cavalcare la tigre» forse esprime nel modo più pregnante, di trarne profitto secondo il principio tantrico di «trasformare in fàrmaco il veleno». Da qui, i riti e le pratiche speciali di quello che è stato chiamato il tantrismo della Mano Sinistra, o la Via della Mano Sinistra (*vâmâcâra*), che nell'insieme della corrente in quistione, malgrado alcuni suoi aspetti abbastanza problematici (orgiasmo, uso del sesso, ecc.), è una delle sue forme più interessanti. Viene pertanto dichiarato – e questo è assai impor-

(6) P. Bandyopâdhyâya, in *Sâhitya*, Calcutta, luglio-agosto 1913, cit. da A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, London-Madras[3], 1928, p. 18 (tr. it. *Shakti e Shakta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1977).

(7) K. Dawa Samdup, commento al *Shrîcakrasambhâra-tantra*, ed. A. Avalon, London-Calcutta, 1919, p. 23.

(8) *Hathayogapradîpikâ*, I, 66.

tante – che, data la situazione del *kali-yuga*, insegnamenti che in precedenza erano stati tenuti segreti possono essere rivelati in assai diversa misura, anche se si mette in guardia dal pericolo che possono costituire per i non iniziati (9). Da qui, quanto abbiamo già accennato: l'affiorare, nel tantrismo, di insegnamenti esoterici e iniziatici.

Un terzo punto va sottolineato. Un mutamento essenziale rispetto agli ideali e all'etica prevalenti nell'indianità è costituito dal passaggio, nella linea tantrica, dall'ideale della «liberazione» a quello della «libertà». È vero che anche in precedenza si conosceva l'ideale corrispondente al *jîvan-mukta*, ossia a colui che è «liberato» – che ha conseguito l'incondizionato, il *sahaja* – già da vivo e nel corpo. Tuttavia il tantrismo procede ad una specificazione: alla condizione esistenziale dell'uomo dell'età ultima, dianzi indicata, esso fa corrispondere il superamento dell'antitesi fra godimento del mondo e ascesi, o yoga, disciplina spirituale vòlta alla liberazione. Nelle altre scuole – viene affermato dai Tantra – l'una cosa esclude l'altra, nella nostra via l'una cosa si unisce all'altra (10). In altri termini, viene prospettata una disciplina che permette di essere liberi e invulnerabili anche nel pieno godimento del mondo, di tutto ciò che offre il mondo. Nel contempo, al mondo vengono tolti quei caratteri di pura apparenza, illusione o miraggio – di *mâyâ* – che soprattutto il Vedânta doveva attribuirgli. Il mondo non è *mâyâ*, ma potenza. E quella paradossale coesistenza della libertà o della dimensione della trascendenza in sé, e del godimento del mondo, del libero sperimentare il mondo, ha la più stretta relazione con la formula, o còmpito essenziale, del tantrismo: l'unione dell'impassibile Shiva con l'ardente Shakti nel proprio essere e su tutti i piani della realtà.

Ciò porta da sé a considerare un ulteriore elemento fondamentale del tantrismo, cioè lo *shaktismo*. Nel movimento complessivo da noi chiamato tantrismo ha avuto una parte centrale il riaffiorare e il venire in primo piano della figura e del simbolo di una Dea o Donna Divina, la Shakti, nelle sue varie epifanie (soprattutto come Kâlî e Durgâ). Essa può apparire da sola, come il supremo sovrano principio dell'universo, ovvero riprodur-

(9) Cfr. *Mahânirvâna-tantra*, IV, 80; VII, 203. Un parallelismo interessante è costituito dal fatto, che in un testo tardo orfico-pitagorico, oltre alle quattro età indicate da Esiodo e corrispondenti agli *yuga* indù, viene considerata un'ultima età, messa sotto il segno di Dioniso. Ora, Dioniso anche dagli antichi è stato considerato come un dio simile a Shiva, in uno dei suoi aspetti principali messi in risalto dal tantrismo della Mano Sinistra.

(10) *Kulârnava-tantra*, I, 23: «Si dice che lo yogî non possa fruire [il mondo] e che colui che fruisce non possa conoscere lo yoga; ma nella via dei Kaula (*kauladharma*) vi è, ad un tempo, *bhoga* (fruimento delle esperienze del mondo) e *yoga*»; *Mahanirvâna-tantra*, I, 51: «I Tantra offrono, ad un tempo, fruimento e liberazione - *tantrani bhukti-mukti-karâni*»; cfr. III, 39; II, 20: «*Nanyah panthâ mukti-hetur ihâmutra sukhâptaye*».

si sotto la specie di Shakti multiple, di divinità feminili che vanno ad accompagnare divinità induistiche maschie le quali nel precedente periodo avevano avuto una maggiore autonomia, non solo, ma perfino le figure dei buddha e dei bhodisattva del tardo buddhismo. In mille varianti si afferma così il motivo di coppie divine nelle quali l'elemento feminile, shaktico, ha un grande rilievo, tanto che in alcune correnti praticamente diviene esso l'elemento principale.

Ora, di rigore tale corrente ha origini esogene arcaiche, riporta al substrato di una spiritualità autoctona avente una visibile analogia con quella del mondo mediterraneo protostorico, pelasgico e pre-ellenico, perché, ad esempio, le «dee nere» indù (come Kâlî e Durgâ) e quelle paleomediterranee (la Demeter Melaina, Cibele, la Diana d'Efeso e quella tàuride, fino alle «Madonne nere» cristiane e ad una Santa Melaina, loro prolungamenti) riconducono ad un unico prototipo. Appunto in quel substrato, corrispondente alle popolazioni dravidiche dell'India e, in parte, a strati e cicli di civiltà anche più antichi, come quella venuta alla luce negli scavi di Mohenjo Daro e di Arappâ (circa 3000 a. C.), il culto di una Grande Dea o Madre Universale (la *Magna Mater*) costituì un motivo centrale e rivestì una importanza del tutto ignota alla tradizione ario-vèdica e alla sua spiritualità ad orientamento essenzialmente virile e patriarcale. Proprio questo culto, conservatosi sotterraneamente nel periodo della conquista e della colonizzazione ariana (indoeuropea) riemerse nel tantrismo, nella molteplice varietà delle divinità indù e tibetane di tipo shaktico, con l'effetto, da un lato, di una rivivificazione di quel che era rimasto latente negli strati popolari, dall'altro, di un tema determinante per la visione tantrica del mondo.

Metafisicamente la «coppia divina» corrisponde ai due aspetti essenziali di ogni principio cosmico, il dio maschio raffigurandone l'aspetto immutabile, la divinità feminile, invece, l'energia, la potenza agente di manifestazione (la «vita», di contro all'«essere»), quindi, in un certo senso, anche l'aspetto immanente. L'apparizione dello shaktismo nell'antico mondo indo-ario nel periodo accennato può dunque venire considerata come il segno barometrico di uno spostamento di visuali: ci dice di un interesse rivolto agli aspetti «immanenti» e attivi dei principî del mondo, più che a quanto può rimandare alla pura trascendenza.

Peraltro, il nome della Dea, Shakti, dalla radice *shak* (= esser capace di fare, aver la forza di fare, di agire), vuol dire potenza. Sul piano speculativo ne deriva che la concezione del mondo che nella Shakti vede il supremo Principio è anche *una concezione del mondo come potenza*. Soprattutto il tantrismo della scuola del Kashmir, associando questa concezione alle speculazioni tradizionali e riformulando, in base a ciò, la teoria dei principî cosmici, o *tattva*, propria al Sâmkhya e ad altri *darshâna*, ha tracciato una sintesi metafisica di alto interesse, di cui ci occuperemo a suo luogo, e che fa da sfondo generale a tutto il sistema delle discipline e dello yoga tantrici. Qui la Shakti ha perduto quasi del tutto i caratteri originari materni e ginecocratici, ha assunto quelli metafisici del Principio Primo ed è dunque

entrata in stretta relazione con le dottrine upanishadiche o buddhistico-mahâyâniche, le quali da ciò hanno ricevuto una particolare accentuazione attivistica e energetica.

Si può capire però che nella stessa direzione lo shaktismo, e il tantrismo abbiano anche propiziato nell'area induistica e soprattutto tibetana, lo sviluppo di pratiche magiche, spesso in senso inferiore, ai confini, talvolta, con la stregoneria: nel che, non di rado, si ebbe parimenti la riviviscenza di pratiche e riti propri anch'essi all'accennato substrato pre-indoeuropeo. Ma, come vedremo, queste stesse pratiche, specie le pratiche a base orgiastica e sessuale, non mancarono di elevarsi, nello sviluppo del tantrismo, anche ad un livello superiore.

Per il resto, le diverse dee, varietà della Shakti, si sono differenziate in un genere «luminoso» e benefico e in un genere oscuro e terrifico, nel primo rientrando ad esempio Pârvatî, Umâ, Lakshîâmî, Gaurî, nel secondo Kâlî, Durgâ Bhairavi, Câmu*nd*â. La differenziazione però non è netta, una stessa dea assumendo ora l'un carattere, ora l'altro, per riflettere l'orientamento di chi la considera. Comunque, le dee a carattere luminoso e prevalentemente materno, quindi conservanti maggiormente la natura ad esse propria nelle origini pre-arie, sono andate incontro ad un movimento religioso devozionale popolare parallelo al tantrismo, avente con questo in comune, sebbene su un piano più basso, una insofferenza per un ritualismo stereotipo e per la semplice speculazione: ci si applicò alla devozione e al culto – *bhakti* e *pûjâ* – per avere esperienza emotiva – *rasa* – con frange mistiche. Era naturale che a tanto la Dea nel suo aspetto luminoso divenisse qui un punto preferito di riferimento, quasi come la «Madre di Dio» nella devozione cristiana. Va notato che questo orientamento non era nuovo; esso aveva uno dei suoi centri nel vishnuismo (nella religione di Vish*n*u). Il fatto nuovo, avente esso stesso il valore di un indice barometrico, fu il suo svilupparsi e diffondersi fuori dagli strati inferiori dell'indianità nei quali era rimasto confinato e il suo intensificarsi, fino allo sviluppo proprio alla cosiddetta via della devozione, *bhaktimârga*, che in Râmânuja doveva trovare il suo principale esponente e di cui non a torto sono state notate le analogie col cristianesimo, anche per il suo sfondo teistico (11).

Ma propriamente tantriche sono le Shakti, le dee, della cosiddetta Via della Mano Sinistra, in primissima linea Durgâ e Kâlî. Nel loro segno il tantrismo s'integra con lo shivaismo, con la religione di Shiva, allo stesso modo che con le dee luminose esso s'incontra in una certa misura col vish-

(11) Fenomeno concomitante, nell'Estremo Oriente buddhista, fu l'avvento dell'Amidismo. Cfr. J. Evola, *L'arco e la clava*, Scheiwiller, Milano, 1968, cap. XV dove è indicato il «luogo» ideale di queste correnti e dove viene mostrata l'assurdità di chi ha preteso che esse siano espressioni di una più alta spiritualità e di una superiore fase evolutiva, mentre esse sono condizionate dalla situazione negativa propria all'«età oscura». Ciò vale in prima linea per lo stesso cristianesimo, religione tipica del *kali-yuga*.

nuismo e con la Via della Mano Destra. Si vuole che anche Shiva non abbia origini vèdiche: nei *Veda* si trova però Rudra che se ne può considerare l'equivalente e che propiziò l'accoglimento di Shiva nell'induismo: Rudra, il «Signore della folgore», è una personificazione della divinità nel suo aspetto distruttivo o, per meglio dire, di «trascendenza distruttiva», quindi, da un punto di vista meno metafisico, è anche il «dio della morte», «colui che uccide». Lo shivaismo esalta uno Shiva che assorbe tutti gli attributi della divinità suprema, che quindi è anche un creatore, il noto simbolo della sua danza, tema di una ricchissima, mirabile iconografia, essendo quello del ritmo sia della creazione che della distruzione dei mondi. Ma nelle assunzioni tantriche Shiva conserva i tratti specifici della pura trascendenza, si presenta essenzialmente associato con una Shakti del tipo terrifico, soprattutto con Kâlî o Durgâ, personificazione della sua stessa manifestazione indomabile e scatenata. Quando l'induismo canonizzò la dottrina della Trimûrti, ossia del triplice aspetto del Principio, personalizzandolo in tre divinità, Brahmâ, Vishnu e Shiva, il significato delle due vie, della Via della Mano Destra e di quella della Mano Sinistra, apparve ben chiaro. Il primo termine della Trimûrti è Brahmâ, il dio creatore; il secondo è Vishnu, il dio che «conserva» il creato, l'ordine cosmico; il terzo è Shiva, il dio che distrugge (per effetto della sua trascendenza agente su ciò che è finito e condizionato). La Via della Mano Destra sta nel segno delle due prime divinità, dei due primi aspetti del divino, la Via della Mano Sinistra sta nel segno della terza divinità, di Shiva. Questa è la via che essenzialmente prese forma dall'incontro del tantrismo con lo shivaismo .

Per ora, riassumendo, possiamo considerare come caratteristiche del tantrismo sul piano speculativo una metafisica o teologia della Shakti, ossia del Principio quale potenza, del «Brahman attivo». Viene poi la valorizzazione del *sâdhana*, della pratica realizzatrice. Solidale con la metafisica della Shakti è l'accentuazione dell'aspetto magico e realizzatore in un vasto patrimonio rituale tradizionale, il che comportò di frequente una assunzione esoterica e iniziatica di esso. In particolare, viene giudicata tantrica la dottrina, elaborata partendo da una metafisica del Verbo, dei *mantra*: il *mantra*, da formula liturgica, preghiera o suono mistico, diviene propriamente la «parola di potenza», acquistando una tale importanza che il tantrismo talvolta ha potuto venir chiamato (specie nelle forme lamaico-buddhiste, peraltro non sempre ineccepibili) Mantrayâna, ossia la Via dei Mantra. Naturalmente l'istanza pratica ha portato anche ad una stretta connessione del tantrismo con lo Yoga; ma ha carattere specificamente tantrico soprattutto lo ha*t*ha-yoga (lo yoga «violento», questo è il senso letterale del termine, e per nulla «yoga fisico») inteso come «yoga del potere serpentino», come ku*nd*alinî-yoga, basato sul risveglio e l'impiego, per la «liberazione», della Shakti primigenia latente nell'organismo umano: al che si associa lo sviluppo di tutta una scienza avente per oggetto la «corporeità occulta», l'anatomia e la fisiologia iperfisiche dell'umano organismo nel quadro di corrispondenze fra uomo e mondo, fra microcosmo e macro-

cosmo. Il respiro e il sesso vengono considerati come le due uniche vie ancora aperte per l'uomo del *kali-yuga*. Su essi, si porterà il *sâdhana*. Nello yoga in senso stretto, riprendente la maggior parte delle discipline dello Yoga classico di Patañjali, si fa leva soprattutto sul respiro, col *prânâyâma*. L'uso della donna, il sesso e la magia sessuale hanno una parte di rilievo in un altro settore del tantrismo, dove, come si è accennato, anche pratiche oscure dell'antico substrato pre-indoeuropeo sono state riprese, trasformate, integrate e portate sul piano iniziatico. Soprattutto nel Siddhântâcâra e nel Kaulâcâra, scuole considerate da testi autorevoli quali il *Kulârnava-tantra* (11, 7, 8) e il *Mahânirvâna-tantra* (IV, 43-45, XIV, 179-180) come le più alte e le più esoteriche e che rientrano essenzialmente nella Via della Mano Sinistra, l'accento si sposta dalla liberazione alla libertà dell'uomo-dio, di colui che ha superato la condizione umana e che sta al di là di ogni legge. L'esigenza più alta di tutta questa corrente riguarda lo stato supremo concepito come il congiungimento di Shiva con Shakti, il che simbolizza l'impulso a riunire «essere» (Shiva) e potenza (Shakti). Il buddhismo tantrico fa corrispondere a questa unità o, per meglio dire, alla realizzazione di essa il cosiddetto *mahâsukha-kâya*, un «corpo» o «stato» posto più in alto di quello dello stesso *dharmakâya*, ossia della radice cosmica da cui si trae ogni «Svegliato», ogni buddha (12).

* * *

Non è da molto che il tantrismo è divenuto noto in Occidente e che la sua grande importanza nell'induismo è stata riconosciuta. A parte qualche studio monografico specialistico, si deve essenzialmente a sir John Woodroffe (Arthur Avalon è uno pseudonimo, da lui usato nel caso di opere a cui hanno collaborato anche personalità indù) l'aver portato a conoscenza dell'Occidente un vasto materiale di testi e di traduzioni riguardanti il tantrismo induista (13). Per le tradizioni del Vajrayâna (tantrismo buddhista e lamaico) si deve all'Evans Wentz e al lama Kazi Dawa Samdup la traduzio-

(12) L. De La Vallée Poussin (*Bouddhisme, Études et matériaux*, Paris, 1898, p. 148) ha potuto dire che nel buddhismo tantrico, nel Vajrayâna, l'Assoluto cessa di essere una esperienza estatica per divenire qualcosa che colui che ha conseguito l'illuminazione può cogliere e di cui può farsi il signore. Circa la designazione del buddhismo tantrico, Vajrayâna, cfr. introduzione al *Shrîcakrasambhâra-tantra*, ed. A. Avalon, p. IX: «Come il diamante è duro e praticamente indistruttibile, e come la folgore è possente e irresistibile, del pari il termine *vajra* viene usato a designare ciò che è saldo, permanente, indistruttibile, possente, irresistibile». Simboleggia il *vajra* e porta il suo stesso nome una specie di scettro impugnato nei riti e nelle cerimonie magiche.

(13) Menzioneremo, dell'Avalon-Woodroffe, anzitutto la riedizione di un gruppo di testi tantrici (*Tantrik Texts*, in tutto dieci volumi), usciti presso l'editore Luzac & C° di Londra, oltre al *Mahânirvâna-tantra* e i *Principî del Tantra = Tantratattva* (tra-

ne di vari testi, in precedenza esistenti solamente come codici o manoscritti (14). Anche i lavori del De la Vallée Poussin, del von Glasenapp, di G. Tucci e di H. Hoffmann vanno menzionati. Si deve inoltre segnalare un ricco materiale raccolto anche sul tantrismo nell'ottima opera di Mircea Eliade: *Le Yoga - Immortalité et liberté* (Paris, 1954) (15). In precedenza, fuor dalle cerchie specializzate orientalistiche il tantrismo non solo era pochissimo conosciuto ma esso era stato messo sotto una luce sinistra (vi è chi lo aveva definito «la peggiore delle magie nere») perché si avevano avuti in vista soltanto eccessi o deviazioni della corrente, ovvero quegli aspetti autentici di essa che poco andavano incontro ad una mentalità puritana e «spiritualista» e che quindi erano motivo di indignato scandalo.

La presente esposizione, per la quale ci siamo riferiti il più possibile ai testi originali (specie a quelli pubblicati dal Woodroffe), riguarderà gli aspetti essenziali, dottrinali e pratici, del tantrismo. Però abbiamo notato che il tantrismo si presenta come una particolare sintesi o integrazione di precedenti insegnamenti. Così ci troveremo ad esporre, nello stesso tempo, molti di questi insegnamenti, incorporati dal tantrismo, tanto che praticamente il libro offrirà al lettore un panorama di gran parte della tradizione indù, seppure principalmente secondo la speciale prospettiva tantrica.

Ci siamo proposti di non aggiungere nulla di arbitrario e di personale; però dovendo non soltanto esporre ma anche interpretare, e data la parte che nel tantrismo ha il sapere esoterico, alcuni elementi hanno potuto venir messi in luce soltanto grazie a ciò che si può cogliere fra riga e riga nei testi, ad un materiale sperimentale e anche alla comparazione con insegnamenti paralleli dell'esoterismo di altre tradizioni. Come metodo, anche nel presente saggio ci siamo attenuti alla norma adottata in tutti gli altri nostri libri: mantenere una ugual distanza sia dalle scialbe esposizioni bidimensionali specialistiche dell'orientalismo universitario e accademico, sia dalle divagazioni degli «occultisti» e dei cosiddetti «spiritualisti» dei nostri giorni.

dotti in inglese), poi *Shakti and Shâkta* (London-Madras[3], 1928), *The Serpent Power* (London, 1925), *The Garland of Letters* (Madras, 1922), *Hymns to the Goddes* (London, 1913), oltre a varie opere minori. [A parte il citato *Shakti e Shakta*, sono stati tradotti nella collana "Orizzonti dello Spirito" delle Edizioni Mediterranee anche *Il potere del serpente* (1968), *Il mondo come potenza* (1973, 2 voll.), *Inni alla Dea Madre* (1984), e *Tantra della Grande Liberazione* (1987) - N.d.C.].

Per gli aspetti del tantrismo del Kashmir cfr. le opere e le traduzioni di L. Silburn (Publications de l'Institut de la Civilisation indienne, ed. E. de Boccard, Parigi).

(14) Si tratta essenzialmente dei due volumi: *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (London, 1935) (tr. it.: *Lo yoga tibetano e le dottrine segrete*, Astrolabio, Roma, 1982) e *The Tibetan Book of the Dead* (London, 1927).

(15) Tr. it.: *Yoga, immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze, 1982 (N.d.C.).



***Nâdî* e *cakra* principali**

2. Conoscenza e Potenza

Il tantrismo, nel particolare valore che, come si è visto, dà all'azione realizzatrice, riprende in forma accentuata una concezione, o ideale, del conoscere che può dirsi «tradizionale» in quanto è attestato non solo nell'area indù fin dalle origini, ma anche in altre civiltà tradizionali di tipo superiore, quali si sono sviluppate prima dell'avvento della civilizzazione moderna, dovunque si è trattato di un conoscere non profano, ma metafisico. Non sarà inutile indicare brevemente le implicazioni di questa concezione.

Per quel che riguarda l'India, essa ha conosciuto una metafisica la cui base è la «rivelazione» (*âkâshâni, shruti*), termine che qui però va preso in un senso diverso da quello proprio alle religioni monoteistiche, nelle quali esso si riferisce a qualcosa che la divinità ha fatto conoscere all'uomo e che questi deve accettare puramente e semplicemente, una data organizzazione (come la Chiesa cristiana) custodendone il deposito sotto specie di dogma.

La *shruti* corrisponde invece alla esposizione di ciò che è stato «visto» ed è stato rivelato (fatto conoscere) da alcune personalità, dai cosiddetti r*shi*, l'alta statura dei quali fa da base alla tradizione. R*shi*, da *drsh* = vedere, vuol dire appunto «colui che ha veduto». Gli stessi *Veda*, considerati come il fondamento di tutta la tradizione ortodossa indù, si chiamano così da *vid*, termine che significa vedere e, nel contempo, sapere: un sapere in senso eminente e diretto, assimilato per analogia ad un vedere: il che, peraltro, trova riscontro anche nell'Occidente antico, nell'Ellade, dove la stessa nozione di «idea», per la sua radice *id*, identica a quella del sanscrito *vid* (da cui *Veda*), rimanda in pari tempo ad un conoscere vedendo.

La tradizione come *shruti* registra dunque e propone quel che i r*shi* hanno direttamente «veduto» secondo una visione riferentesi ad un piano superindividuale e superumano. Nel suo aspetto interno e essenziale la base di tutta la metafisica indù non è stata diversa.

Di fronte ad un sapere che si presenta in cotesti termini, l'atteggiamento da prendere non è diverso da quello da assumere di fronte a chi afferma che in un continente che non si conosce vi sono determinate cose, o al fisico che espone i risultati di certe sue esperienze. Si può prestar fede,

rimettendosi all'autorità e alla veridicità di chi parla; oppure ci si può accertare personalmente della verità di ciò che vien fatto conoscere, nell'un caso intraprendendo un viaggio, nell'altro raccogliendo tutte le condizioni necessarie per compiere da sé quell'esperimento da laboratorio. Nei riguardi di ciò che dice un *rshi*, a meno di non volersi occupare, di disinteressarsi di tutto ciò che ha attinenza con una «metafisica», questi sono i due soli atteggiamenti sensati, perché non si tratta di concetti astratti, di «filosofia» nel senso moderno, o di dogmi, bensì di materia di possibile esperienza, e la tradizione offre anche i mezzi e indica le discipline grazie ai quali è possibile «verificare», in evidenza diretta personale, la realtà di quanto viene comunicato. Sembra che nell'Occidente cristiano un simile punto di vista sperimentalistico sia stato ammesso solamente nei riguardi della mistica (la quale, tuttavia, non va identificata al genere di conoscenza in quistione, a causa del suo fondo prevalentemente più emotivo che noetico, e del quadro «religioso», e non metafisico, di essa) quando la teologia l'ha definita come una *cognitio experimentalis Dei*, tanto da indicarla come qualcosa che va di là sia dal semplice «credere», sia dall'agnosticismo.

Ebbene, l'orientamento dei Tantra rientra in tale linea. Essi affermano sempre di nuovo che la semplice esposizione teorica della dottrina non ha valore alcuno; quel che importa, per loro, è soprattutto il metodo pratico della realizzazione, l'insieme dei mezzi e dei «riti» con l'aiuto dei quali determinate verità possono venire riconosciute come tali. Per questo, essi amano definirsi come un *sâdhana-shâstra: sâdhana* viene dalla radice *sâdh*, che vuol dire applicazione del volere, sforzo, allenamento, attività rivolta al conseguimento di un dato risultato. È di un autore tantrico il rilievo (1) che «la causa dell'incomprensione nei riguardi dei principî del tantrismo (*tantra-shâstra*) risiede nel fatto che essi non si rendono intelligibili che attraverso il *sâdhana*». Così, ad esempio, non basta tenersi alla teoria che l'Io profondo – l'*âtmâ* – e il principio dell'universo, il Brahman, sono la stessa cosa «e restare a far nulla pensando vagamente al grande etere fatto di coscienza»; a ciò i Tantra negano il valore di conoscenza. L'uomo deve invece trasformarsi, quindi agire, per conoscere davvero. Donde *kriya*, ossia l'azione, come parola d'ordine (2). A questa idea è stata data una cruda espressione plastica dal tantrismo buddhista, dal Vajrayâna, col simbolo del congiungimento sessuale del «metodo efficace» – *upâya* – e del sapere, nel quale il primo ha la parte del maschio.

Va rilevato che nelle forme superiori del tantrismo questo punto di vista viene applicato anche al culto e, poi, non solo alla metafisica, alla conoscenza sacra e trasfigurante, ma altresì alla conoscenza della natura.

Per il primo punto, vedremo il senso speciale che nel tantrismo assu-

(1) Cit. da A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, London-Madras[2], p. 14.
(2) A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, London-Madras[3], p. 69.

me *pûjâ*, ossia il culto, con un insieme di evocazioni e di identificazioni rituali e magiche. Peraltro, è principio tantrico che non si può «adorare» un dio che «divenendo» quel dio (3), cosa che riporta parimenti allo sperimentalismo di contro ad ogni culto di tipo dualistico religioso.

Per quanto riguarda le scienze della natura, il discorso sarebbe lungo e dovrebbe portarsi, in genere, sull'opposizione fra la conoscenza a carattere «tradizionale» e la conoscenza del tipo cosidetto «scientifico» moderno. Qui non entra in quistione il solo tantrismo; a tale riguardo il tantrismo si rifà a precedenti tradizioni di cui nel tracciare la sua cosmologia e la sua dottrina della manifestazione esso ha ripreso, adattato e sviluppato gli insegnamenti e i principî fondamentali.

In breve, la situazione è la seguente. Secondo il punto di vista moderno (che dal punto di vista indù verrebbe definito come quello caratterizzante la fase più spinta dell'«età oscura») l'uomo può conoscere direttamente la realtà soltanto negli aspetti rivelatigli dai sensi fisici e da quei prolungamenti di essi che sono gli strumenti scientifici: secondo la terminologia di certa filosofia, nei suoi aspetti «fenomenici». Le scienze «positive» raccolgono e ordinano i dati dell'esperienza sensoriale e dopo aver effettuato una determinata scelta fra essi (escludendo quelli che hanno un carattere qualitativo, assumendo essenzialmente quelli suscettibili a essere misurati e «matematizzati») giunge induttivamente a certe conoscenze e a certe leggi, che in se stesse hanno un carattere astratto, concettuale: ad esse non corrisponde più una intuizione, una percezione diretta, una intrinseca evidenza. La loro verità è indiretta e condizionata; essa dipende da verifiche sperimentali che ad un dato momento possono anche imporre tutta una revisione e il ridimensionamento del precedente sistema.

Nel mondo moderno oltre alle scienze della natura vi è la «filosofia»; ma in essa è ancor più visibile il carattere di astrattezza e di una mera speculazione concettuale che, peraltro, si spezza nella molteplicità discorde dei sistemi dei singoli pensatori, essa non conoscendo nemmeno i freni posti alla divagante soggettività dei «filosofi» dal metodo scientifico moderno. Questo mondo della filosofia è da dirsi dunque in alto grado «irrealistico». Il divario sembra essere il seguente: o una conoscenza diretta e concreta legata al mondo sensoriale, o una conoscenza che presume di andare di là da questo mondo «fenomenico» e dell'apparenza, ma che è astratta, cerebrale, soltanto concettuale o ipotetica (filosofia e teorie scientifiche).

Ciò significa che l'ideale del «vedere», ossia di un conoscere diretto il quale si porti tuttavia sull'essenza della realtà, avendo un carattere «noetico» oggettivo, ideale che ancora si era conservato nella concezione medievale della *intuitio intellectualis*, è stato accantonato. È interessante che nella cosidetta filosofia critica europea (Kant) l'intuizione intellettuale

(3) A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 19.

viene bensì considerata, appunto come la facoltà che potrebbe cogliere non i «fenomeni» ma le essenze – la «cosa in sé», il noumeno – ma solo per escluderla per l'uomo (come aveva già fatto la scolastica) e per chiarire, mediante una contrapposizione, ciò che, secondo Kant, sarebbe unicamente possibile per l'uomo: la semplice conoscenza sensoriale e il sapere scientifico, di cui abbiamo indicato il carattere astratto, non intuitivo, e il fatto che essa può indicare, con un alto grado di precisione, *come* agiscono le forze di natura, ma non quel che esse *sono*.

Ebbene, dagli insegnamenti sapienziali, quindi anche da quelli indù, una tale limitazione viene considerata superabile. Come vedremo, lo Yoga classico nelle sue articolazioni (*yoganga*) può dirsi che offra i metodi per il superamento sistematico di essa. La posizione di fondo è la seguente: non esiste un mondo dei «fenomeni», delle apparenze sensibili, e *dietro* ad esso, impenetrabile, la realtà vera, l'essenza; esiste un unico dato, che presenta diverse dimensioni, ed esiste una gerarchia di forme possibili di esperienza umana (e superumana) in relazione alle quali queste varie dimensioni via via si dischiudono, fino a dar modo di percepire direttamente la realtà essenziale. Il tipo o ideale del conoscere, che è quello diretto (*sâkshâtkrta, aparokshjñâna*) di una esperienza reale e di una evidenza immediata (*anubhâva*), si conserva sempre in tutti questi gradi. Come si è detto, l'uomo comune, specie quello dei tempi ultimi, del *kali-yuga*, una conoscenza di tal genere l'ha solamente nell'ordine della realtà fisica sensoriale. Il r*shi*, lo yogî o il *siddha* tantrico vanno oltre, nel quadro di ciò che si può definire uno sperimentalismo integrale e trascendentale. Da questo punto di vista non esiste una realtà relativa e, di là da essa, una realtà assoluta impenetrabile, bensì un modo finito relativo, condizionato, e un modo assoluto di percepire l'unica realtà.

La diretta connessione fra questa teoria tradizionale del conoscere e l'esigenza pratica messa in primo piano dal tantrismo è ovvia. Infatti, a questa stregua la via verso ogni conoscenza superiore appare condizionata da una trasformazione di se stessi, da un mutamento esistenziale e ontologico di livello, quindi dall'azione, dal *sâdhana*. Da ciò deriva un netto contrasto con la situazione generale presentata dal mondo moderno. Infatti, è evidente che la moderna conoscenza di tipo «scientifico», nelle sue applicazioni tecniche conferisce bensì all'uomo moderno possibilità molteplici e grandiose sul piano pratico e materiale, ma che essa lo lascia, dal punto di vista concreto, così come è. Ad esempio, se nel campo della scienza moderna egli viene a sapere dell'andamento approssimativo e delle leggi di costanza dei fenomeni fisici, non per questo la sua situazione esistenziale è cambiata. In primo luogo, gli elementi fondamentali della fisica ultima non sono che integrali e funzioni differenziali, ossia entità algebriche astratte, delle quali, di rigore, l'uomo non può dire di avere non pure una imagine intuitiva ma nemmeno un concetto, essendo puri strumenti di calcolo (l'«energia», la «massa», la costante cosmica, lo spazio curvo, ecc. non sono che simboli verbali). In secondo luogo, dopo aver «conosciuto»

tutto questo, non è che il rapporto *reale* dell'uomo coi «fenomeni» sia cambiato, il che vale anche per lo stesso scienziato elaboratore di conoscenze di tale tipo e per lo stesso creatore della tecnica: il fuoco continuerà a bruciarlo, modificazioni organiche e passioni a turbare il suo animo, il tempo a dominarlo con la sua legge, nulla di diverso gli dirà lo spettacolo della natura, al contrario, esso a lui dirà perfino di meno che all'uomo primitivo perché la «formazione scientifica» dell'uomo civilizzato moderno desacralizza interamente il mondo, lo pietrifica nel fantasma di una pura, muta esteriorità la quale, oltre al sapere del tipo anzidetto, ammette al massimo, come in frange soggettive, le emozioni estetiche e liriche del poeta e dell'artista, le quali evidentemente non hanno valore né di scienza, né di metafisica.

L'alibi più corrente della scienza di tipo moderno riguarda la potenza, e questo argomento, nel presente contesto, merita di venire considerato, data la parte che la Shakti, interpretata come potenza, e le *siddhi*, i «poteri», hanno nel tantrismo e in analoghe correnti. La scienza moderna fornirebbe la prova della sua validità coi risultati positivi da essa raggiunti, in particolare col mettere a disposizione dell'uomo moderno una potenza di cui, si dice, non si vide mai nulla di simile nelle precedenti civiltà.

Ora, qui si equivoca circa quel che si intende per potenza, non si distingue una potenza relativa, esteriore, inorganica e condizionata dalla vera potenza. È evidente che tutte le possibilità offerte dalla scienza e dalla tecnica all'uomo del *kali-yuga* sono esclusivamente del primo tipo; l'azione riesce solamente perché essa si conforma a determinate leggi che la ricerca scientifica le ha indicato e che essa presuppone e rispetta scrupolosamente. L'effetto, dunque, non è connesso direttamente all'uomo, all'Io, alla sua libera volontà, come alla sua causa: fra l'uno e l'altro vi è invece una serie di intermediari non dipendenti dall'Io e di cui tuttavia si ha bisogno per conseguire quel che si vuole. Non si tratta soltanto di ordigni e di macchine, ma appunto di leggi, di determinismi naturali che sono così come potrebbero essere altrimenti, che nella loro essenza restano incomprensibili, per cui siffatta potenza di tipo meccanico resta, in fondo, del tutto precaria. In nessun modo essa è un possesso dell'Io, è una *sua* potenza. Anche per essa vale quanto si è detto per la conoscenza scientifica: essa non muta la condizione umana, la situazione esistenziale del singolo, né presuppone e esige un qualsiasi mutamento del genere. È qualcosa di aggiunto, di giustapposto, che non comporta nessuna trasformazione di quel che si è. Nessuno vorrà affermare che l'uomo attesti una qualsiasi *superiorità* quando, usando un qualunque mezzo tecnico, egli si rende capace di questo o di quello: nemmeno come signore della bomba atomica o come colui che premendo un tasto potrebbe far disintegrare un pianeta egli cessa di essere uomo e soltanto uomo. Vi è di peggio: se per un qualche cataclisma gli uomini del *kali-yuga* venissero privati di tutte le loro macchine, nella grandissima maggioranza dei casi essi di fronte alle forze della natura e agli elementi si troverebbero probabilmente in uno stato di

maggiore impotenza che non il primitivo non civilizzato: appunto perché le macchine e il mondo della tecnica hanno atrofizzato le loro vere forze. Si può ben dire che è da un vero miraggio luciferico che l'uomo moderno è stato sedotto con la «potenza» di cui dispone e di cui è fiero.

Diverso è l'ideale di una potenza che non segue le leggi di natura, ma che le piega, le altera e le sospende, e che è un possesso diretto di determinati esseri superiori. Di questa potenza, come della conoscenza vera di cui si è detto, la condizione è però la rimozione della condizione umana, del limite costituito da quell'Io che gli Indù chiamano «fisico» (*bhûtâtmâ* = Io degli elementi). L'assioma di tutto lo yoga, del *sâdhana* tantrico e di analoghe discipline, è il nietzschiano «l'uomo è qualcosa che può essere superato», ma preso molto sul serio. Analogamente che nell'iniziazione in genere, non si ammette la condizione umana come un destino, non si accetta di essere soltanto uomini. Il superamento della condizione umana, considerato da tali discipline, è, nei suoi varî gradi, anche la condizione per la potenza autentica, per l'acquisizione delle *siddhi*; propriamente, non è che queste *siddhi* rappresentino lo scopo (anzi, considerarle come tali viene spesso ritenuto una deviazione), ma esse derivano come una conseguenza naturale dal superiore *status* esistenziale e ontologico raggiunto e, lungi dall'essere qualcosa di sovrapposto e di estrinseco, contrassegnano una superiorità spirituale (è interessante che *siddhi*, oltre che poteri estranormali, significa «perfezioni»). Pertanto, sono sempre qualcosa di personale e di intrasferibile, di non «democratizzabile».

Ecco, dunque, il divario profondo che distingue due mondi, quello tradizionale e quello moderno. La conoscenza e il potere coltivati dal mondo moderno sono «democratici», sono a disposizione di ognuno che abbia una certa intelligenza per far proprie negli istituti di istruzione le conoscenze delle moderne scienze della natura, e basta un certo addestramento che non impegna affatto il nucleo più profondo del proprio essere per poter adoperare i mezzi d'azione messi a disposizione dalla tecnica: una pistola produrrà gli stessi effetti in mano sia di un pazzo, sia di un soldato, sia di un grande uomo di Stato, allo stesso modo che essi tutti possono venire egualmente trasportati in poche ore da un aereo da un continente ad un altro. E si può ben dire che proprio questa «democrazia» è stata il principio-guida nell'organizzazione sistematica della scienza di tipo moderno e della tecnica. Per contro, come abbiamo visto, nell'altro caso la differenziazione reale degli esseri è la condizione per una conoscenza e per un potere inalienabili, non trasferibili, dunque esclusivi ed «esoterici» non artificialmente ma per la loro stessa natura: si tratta, pertanto, di culminazioni eccezionali di cui non si può far parte al tutto di una società. A questa possono essere aperte solamente possibilità di ordine inferiore, appunto quelle sviluppate fino all'estremo nell'età ultima, in una civiltà che effettivamente non trova riscontro in nessun'altra. A parte queste possibilità materiali (la limitatezza delle quali era dovuta essenzialmente al poco interesse che si aveva per

esse) (4), in civiltà tradizionali potevano venire sviluppate da chiunque lo volesse attività artistiche (spesso in misura notevole – specie nell'architettura) e, in genere, esse erano caratterizzate dalle varietà di una vita essenzialmente orientata dall'alto e verso l'alto. Questo clima, pel tutto di una civiltà, si è mantenuto in più di un'area fino a tempi relativamente recenti.

Abbiamo ritenuto opportuno, in via introduttiva, procedere a questa messa a punto critica e teoretica ai fini di un orientamento del lettore nel mondo spirituale dove dovremo condurlo.

Venendo più da presso al nostro soggetto, aggiungeremo soltanto due considerazioni. La prima riguarda ancora la scienza della natura. Come si è accennato, nei dati forniti dall'esperienza comune la scienza moderna ha giudicato oggettive e utilizzabili pei suoi fini soltanto le cosidette «qualità prime» matematizzabili, ossia l'estensione e il movimento; le cosidette «qualità seconde», cioè le qualità in senso proprio delle cose e dei fenomeni, sono state escluse come tali, sono state considerate di carattere soltanto psicologico e soggettivo. Senonché nella realtà nessun oggetto o fenomeno si presenta nell'esperienza diretta dell'uomo con le sole qualità di estensione e movimento, ma viene percepito insieme alle altre qualità.

Ebbene, in India è stata elaborata una fisica qualitativo-psicologica con «atomi» e «elementi» che non si riferiscono alla realtà considerata sotto le sole specie di estensione e movimento, ma alle qualità corrispondenti ai varî sensi; tali sono i *mahâbhûta*, i *paramânu* e i *tanmâtra*, principî del mondo della natura che però non sono nemmeno astrazioni speculative ma, pur avendo il valore di principî esplicativi del sistema del mondo, sono oggetti possibili di una esperienza diretta, possono venire colti dalle facoltà speciali sviluppate dallo yoga e dal *sâdhana*. Allora ad essi corrisponde anche un significato, una forma di evidenza o di speciale illuminazione.

Il grado perfetto, liminale, nella conoscenza superiore è quello in cui l'essere si identifica col conoscere, in cui la contrapposizione fra soggetto e oggetto, fra Io e non-Io (che sussiste in tutte le varietà del sapere scientifico moderno, essendone addirittura la premessa metodologica) viene rimossa. Nel suo ultimo grado, col *samâdhi*, lo yoga della conoscenza tende a ciò. Se però ci rifacciamo non allo yoga di Patañjali bensì alla metafisica tantrica, l'essenza, il fondo di una cosa è una *shakti*, un potere: da qui il collegamento con la dottrina delle *siddhi*, dei poteri sovranormali. Viene offerto anche un quadro generale con l'idea di un processo del mondo nel quale la *shakti*, che nella manifestazione si è, in un certo modo, svincolata, si è esteriorizzata nel regno del non-Io, si è oscurata ed è divenuta inconscia, per gradi si ridesta, riveste una forma cosciente (*cidrûpinî*-

(4) D'altronde, oggi ci si è dovuti stupire per il constatare, nello stesso mondo tradizionale, alcune realizzazioni che sembrerebbero implicare cognizioni come quelle del sapere scientifico moderno, anche calcoli algebrici complessi, ecc. Evidentemente, si era giunti a tanto per una diversa via.

shakti), si congiunge col suo principio o «maschio» (*Shiva*) e fa tutt'uno con lui. Come vedremo, con lo hatha-yoga tantrico, questo processo viene ripetuto entro l'uomo.

È lo sfondo, anche, di una speciale dottrina della certezza. Ce lo indica un commentatore tantrico. Le cose – egli dice – sono potenza e «la potenza di una cosa non aspetta il suo riconoscimento intellettuale» (5). L'uomo può divertirsi quanto vuole a chiamare il mondo illusione, irrealtà e simili, «ma *karma*, la forza dell'azione, lo costringerà a credere in esso» (6). Sempre ci si potrà chiedere, nei riguardi di qualsiasi cosa: perché è così, e non altrimenti? «In realtà, lo stesso Signore (Îshvara) non sfuggirebbe a queste domande, le quali sono la caratteristica naturale dell'ignoranza» (7). Questi problemi si affacciano finché si resti in un rapporto di estraneità, ed anzi di passività, rispetto alle manifestazioni della Shakti nel mondo. Hanno fine, afferma l'autore tantrico ora citato, solamente quando il singolo, grazie al suo *sâdhana*, realizza in sé il principio «Shiva», controparte luminosa e dominatrice della potenza primigenia. In lui sorgerà, allora, un tipo particolare, sovrarazionale, di evidenza e di certezza, legata ad un potere. Così, tornando ad accentuare l'esigenza fondamentale, che riguarda la pratica, viene affermato: «Ogni scrittura è un puro mezzo. Non serve per chi non conosce ancora la Devî [la Dea = Shakti] e non serve per chi l'ha già conosciuta» (8). Del resto, è un tema anche upanishadico che «vanno in una cieca tenebra coloro che praticano il non-sapere; in una più cieca tenebra vanno però coloro che si accontentano del sapere» e che chi ha studiato, quando consegue la conoscenza vera, «getta i libri come se bruciassero» (9).

Più sopra, la battuta polemica contro chi considera il mondo come illusione aveva evidentemente in vista quella corrente di pensiero la cui forma estremistica è costituita dalla dottrina vedântina di Shankara. Non è privo di interesse vedere già ora come questa polemica viene condotta. Il Vedânta sostiene che è reale soltanto l'Assoluto nudo, nel suo aspetto senza attributi e senza determinazioni – il cosidetto nirgûna-Brahman. Il resto, il mondo e tutta la manifestazione, è «falso», è un mero prodotto dell'imaginazione (*kalpana*), una semplice parvenza (*avastu*): è il noto e molto abusato concetto della *mâyâ*, del mondo come *mâyâ*. Viene così statuito uno iato: nulla unisce il reale, il Brahman, con la manifestazione, col mondo. Fra i due non vi è nemmeno una antitesi, perché, appunto, l'uno è e l'altro non è.

Nella polemica svolta a tale riguardo dai Tantra si conferma il loro

(5) *Tantratattva*, cit., I, 24.
(6) *Tantratattva*, cit. p. 227.
(7) *Tantratattva*, cit. II, 34.
(8) *Kulachûndamâni-tantra*, I, 24-25.
(9) *Îsha-upanishad*, 9; *Amrtabindu-upanishad*, I.

orientamento verso la concretezza. Certo, dal punto di vista dell'Assoluto la manifestazione non esiste in se stessa, perché non può esservi un essere al di fuori dell'Essere (10). Viene però chiesto che cosa è colui che professa l'accennata dottrina della *mâyâ:* se è lo stesso Brahman, ovvero uno degli esseri che si trovano nel regno della *mâyâ*. Finché si è un uomo, ossia un essere finito e condizionato, non si può dire di certo di essere il nirgû*n*a-Brahman, ossia l'immutabile puro Principio senza determinazioni e senza forme. Allora egli sarà *mâyâ*, la premessa essendo appunto che fuor dal nirgû*n*a-Brahman non vi è che *mâyâ*. Ma se egli – il sostenitore del Vedânta estremista – nella sua realtà esistenziale, ossia quale uomo, *jîva*, essere vivente, è *mâyâ*, *mâyâ* – ossia parvenza e falsità – sarà anche tutto ciò che egli afferma, epperò anche la sua teoria che ciò che è reale è soltanto il nirgû*n*a-Brahman e il resto è illusione e falsità (11). Questo argomento, che fa uso di una sottile dialettica, è ineccepibile. I Tantra dicono che il mondo quale lo conosciamo potrà anche essere *mâyâ* dal punto di vista del Brahman ed anche del *siddha*, ossia di colui che ha completamente superato la condizione umana. Non così dal punto di vista di ogni coscienza finita, epperò anche dell'uomo comune, per il quale esso è invece una indiscutibile realtà da cui in nessun modo può prescindere. Finché resta tale, l'uomo non è affatto autorizzato a chiamare *mâyâ* nel senso vedântino il mondo. In un commento all'*Îsha-upanishad* viene messo in luce che con l'insistere in quella dottrina della *mâyâ* e nell'idea dell'assoluta contraddizione fra il Principio e tutto ciò che è determinato e che ha forma, la stessa possibilità dello yoga e del *sâdhana*, di rigore, resterebbe pregiudicata: perché «è impossibile che qualcosa possa trasformarsi in un'altra che ne è la contradizione» (12). «Noi siamo mente e corpo; se mente e corpo [in quanto appartenenti al mondo di *mâyâ*] sono falsi, come sperare di conseguire per loro mezzo ciò che è vero?». Di rigore, la dottrina della *mâyâ* del Vedânta estremistico andrebbe dunque a negare al singolo la stessa possibilità di innalzarsi verso il Principio, perché una tale possibilità presuppone che fra l'uno e l'altro non vi sia uno iato, un rapporto da non-essere ad essere, bensì una certa continuità. È così che, anche per la preoccupazione di fissare le premesse necessarie allo yoga e, in genere, al *sâdhana*, alla pratica realizzatrice, e per prevenire ogni evasionismo contemplativo il tantrismo è andato a formulare una dottrina del «Brahman attivo» a carattere metafisico non meno di quella vedântina, introducendo la nozione della *shakti* e ridimensionando la teoria della *mâyâ*. È di questa dottrina che ora, per prima cosa, vogliamo occuparci.

(10) Ci si potrebbe riferire a questa formulazione di Agostino (*In Psalmum CXXXIV*, 4): «Egli è tale che in relazione a Lui le cose fatte non sono. Non riferite a Lui, sono [questo è l'essere illusorio, *mâyâ*]; riferite a Lui, non sono».

(11) *Tantratattva*, vol. I, cap. IV *passim*, p. 224 sgg.

(12) Jñanenralal Majumdar, introduzione all'*Îsha-upanishad*, ed. Avalon, London, 1918, p. (7).

3. Shakti. Il mondo come potenza

Anzitutto vediamo quale forma presenta la metafisica tantrica quando essa assume e traduce, facendone il principio per l'interpretazione generale dell'universo, l'idea arcaica della Devî, della Grande Dea concepita come la divinità suprema.

Si potrebbe dire che qui il punto di partenza sia il riconoscimento che della realtà di ogni essere e di ogni forma, il principio e la misura sono una energia, un potere agente che, nell'uno o nell'altro modo, vi si esprime. È stato notato come non casuale che la stessa parola tedesca per «realtà», *Wirklichkeit*, deriva dal verbo *wirken* = agire. Non diverso è, dunque, il punto di vista della metafisica in quistione, da essa fatto valere su ogni piano. Rispetto al potere, *shakti*, anche ciò che è «persona» presenterebbe un rango ontologicamente subordinato, perfino se si tratta della persona divina, del Dio teistico, di Îshvara. L'idea, che vi sia un principio che «abbia» la potenza distinguendosene, in questa forma estremistica dello shaktismo viene negata: «Se ogni cosa esiste in virtú della *shakti*, che senso ha cercare un possessore di essa? Voi sentite il bisogno di chiedere in virtú di quale principio (o sostegno, *adhâra*) la *shakti* esiste. Non pensate che allora siete tenuti a spiegare in virtú di quale principio lo stesso possessore della *shakti* esiste?» (1).

La connessione del tantrismo con la precedente metafisica indù può venire stabilita nei seguenti termini. Anche questa metafisica non si era arrestata al concetto di essere e di persona: l'essere, *sat*, ha per controparte il non-essere, *asat*, e l'Assoluto (il Brahman, al neutro, da distinguere da Brahmâ al maschile) deve essere posto al disopra dell'uno e dell'altro. Così come punto ultimo di riferimento essa non aveva «Dio» nel senso teistico, come dio-persona (Îshvara, Brahmâ e altre analoghe ipostasi); Brahman è qualcosa che lo trascende, come una profondità primordiale e abissale. La Shakti tantrica, la Devî, viene evidentemente identificata con

(1) Cfr. *Tantratattva*, I, 59, e riferimenti in A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 164.

esso, con il che cade però ogni sua specifica determinazione «feminile» (quell'àpice sta di là dalla stessa differenziazione del maschile e del feminile) (2) ed anche di ciò che, nelle civiltà arcaiche, poté aver suggerito l'idea del primato del feminile, ossia la sua capacità di generare, il grembo generatore, trasposto su un piano cosmico: perché il generare, come il creare in genere, è solamente una funzione parziale subordinata – nell'induismo, esso è la prerogativa di Brahmâ, non del trascendente Brahman.

Alla Shakti vengono dunque dati gli stessi attributi di questo Brahman: non ha nulla fuori di sé, è «sola e senza un secondo» (*advaya*). In lei, gli esseri tutti hanno la loro condizione, la loro vita, la loro fine. Si afferma: «In ogni potere sei il potere in quanto tale – *sarvâ shakti*h *svarûpinî*» (3). «La Shakti è la radice di ogni esistenza; da lei i mondi si sono manifestati, da lei sono sostenuti e in lei, alla fine, verranno riassorbiti... Essa è lo stesso supremo Brahman (Parabrahman)... Sta alla base di tutti gli altri dèi. Senza la Shakti essi non potrebbero conservare la loro esistenza personale» (4). Viene chiamata *parâpara*, «supremo del Supremo» (5), ossia quel che fa supremo il Supremo (s'intende il Brahman della metafisica induista e brâhmana). È «l'eterna energia di colui da cui l'universo è sostenuto (*vaishnavîshakti*)», e, con riferimento alla triade divina induista, o Trimûrti: «È soltanto in virtù del tuo potere che Brahmâ crea, che Vish*n*u conserva e che, alla fine dei tempi, Shiva dissolve l'universo. Senza di te [ossia senza la Shakti] essi sono incapaci di ciò; quindi sei propriamente tu la creatrice, la reggitrice e la distruggitrice del mondo» (6) «Sostegno di tutto, tu stessa non hai alcun sostegno». È colei che, sola, è «pura» e «nuda» (7), cioè unicamente se stessa: «Pur avendo forme, tu sei sempre senza forma» (8).

Concepita in questa estensione e primordialità, escludente qualsiasi essere o principio che le sia superiore, la Shakti ha il nome di Parashakti. Divenuta «colei che esiste in ogni cosa sotto le specie di potenza (*shaktirûpa*), questa è la forma quasi irriconoscibile che, al contatto con la metafisica propriamente aria upanishadica, assume nei Tantra la concezione arcaica pre-aria della Shakti quale *Magna Mater* demetrica, quale Madre degli

(2) In un inno della *Mahâkâlâ-Samhitâ* viene detto: «In verità, non sei né maschio né femina né un essere neutro. Sei l'inconcepibile, non misurabile potere, l'essere di tutto ciò che è, sei libera da ogni dualità, il supremo Brahman, raggiungibile soltanto nella illuminazione» (A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 26).

(3) *Mahânirvâna-tantra*, V, 1.

(4) *Tantratattva*, II, p. XVII, XXI, 355.

(5) A. e E. Avalon, introduzione a *Hymns to the Goddess*, London, 1913, p. 4 (tr. it. *Inni alla Dea Madre*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1984).

(6) *Inno a Jodabambikâ* (*Devibhagavata*, XIX, V), in A. e E. Avalon, *Hymns*, cit.

(7) *Tantrasâra*, in A. e E. Avalon, *Hymns*, cit., p. 178.

(8) *Mahânirvâna-tantra*, IV, 34; cfr. IV, 14.

dèi, quale divinità feminile signora e produttrice di ogni vita e di ogni esistenza.

Dai testi si può raccogliere un punto ulteriore che ha una particolare importanza. Considerando il Principio dell'universo soltanto come una energia primordiale, si potrebbe pensare che la sua manifestazione sia un movimento cieco e interiormente necessitato, più o meno come la «Vita» di certe filosofie irrazionalistiche occidentali o come nel panteismo di uno Spinoza, secondo il quale il mondo procederebbe eternamente e quasi automaticamente dalla sostanza della divinità con la stessa necessità per cui le proprietà di un triangolo derivano dalla sua definizione. Invece, nel tantrismo la manifestazione della Shakti viene considerata libera, la Shakti non conosce leggi di sorta, né esterne né interne, così nulla la costringe a manifestarsi: «Tu sei la potenza: chi potrebbe esservi ad ordinarti di fare o non fare cosa alcuna?» (9). E poiché sul piano umano il prototipo dell'azione libera per eccellenza è il giuoco, *lîlâ*, dai Tantra viene detto che la manifestazione è giuoco, che di giuoco la Shakti è sostanziata (*lîlâmayî-shakti*), che il suo nome è «colei che giuoca», *lalitâ* (10), dunque che in tutte le forme dell'esistenza manifestata e condizionata, umane, subumane e divine, si esprime unicamente il giuoco solitario della suprema Shakti, di Parashakti (11). Qui il simbolismo tantrico è confluito con quello shivaita, perché esso si è appropriato anche del motivo della divinità che danza: danza, quindi qualcosa di libero, di sciolto, è il dispiegamento della manifestazione. Non più Shiva, ma la dea, la Shakti aureolata di fiamme, è la divinità che danza quando la Shakti viene intesa nel suo aspetto propriamente produttivo.

Era però naturale che procedendo in quest'ordine di idee le posizioni dello shaktismo estremista, riflettente l'arcaica sovranità e priorità della Dea, dovessero venire ulteriormente articolate, il che avvenne con l'assimilazione della metafisica del Sâ*m*khya e poi col ridimensionamento della dottrina della *mâyâ* nel periodo in cui essa era stata già formulata da sha*n*kara.

Il Sâ*m*khya è un *darshâna* (12) a fondo dualistico. Come principio

(9) *Tantratattva*, I, 194; cfr. II, 378, ove è detto, della Shakti, che «la sua sostanza è fatta di volontà — *icchâmayî*».

(10) Natânanda, Commento al *Kâmakâlavilâsa*, verso 1 (ed. A. Avalon, p. 2): Per il Signore gli atti della creazione sono semplicemente un giuoco, perché non sono necessitati (*na prayojanam*)». Cfr. *Anandâlahrî*, v. 35: «Mediante il tuo giuoco [della Shakti] manifesti la tua coscienza e la tua beatitudine nel corpo dell'universo».

(11) *Tantratattva*, I, 336; *Kâmakâlavilâsa*, commento ai vv. 37-38, p. 58.

(12) Questo termine, che di solito viene tradotto con «sistema di filosofia», secondo la sua etimologia vuol dire propriamente: ciò che risulta da un dato punto di vista. Di massima, le principali «filosofie» indù non sono sistemi isolati e chiusi, ma presentazioni di un complesso dottrinale secondo una varietà di possibili punti di vista.

esplicativo esso pone una dualità originaria, quella di *purusha* e di *prakrti*, corrispondenti al maschile e al feminile, al principio spirituale e alla natura, conscio l'uno, inconscio l'altro, immutabile l'uno, principio di ogni movimento o divenire l'altro. Il Sâmkhya si è preoccupato di escludere rigorosamente dal primo, da *purusha*, tutto ciò che non ha la qualità di un essere puro, impassibile, non trasportato dall'azione. La creazione viene fatta derivare da una connessione dei due principî di un genere tutto speciale, ossia da un'azione del *purusha* paragonabile a quella che in chimica si chiama catalitica, determinata dalla semplice presenza (*sannidhimâtrena upakârin*). L'analogia più prossima è quella offerta dalla dottrina aristotelica che spiega il mondo e il suo divenire col moto e il desiderio destato nella materia (ὕλη = *prakrti*) dalla presenza del νους quale «motore immobile». In sé, *prakrti* viene concepita in uno stato di equilibrio di tre potenze (i *guna*, sui quali torneremo più oltre). Il «riflesso» di *purusha* su *prakrti* rompe questo equilibrio, quasi con un'azione fecondatrice provoca il moto e lo sviluppo di *prakrti* in un mondo di forme e di fenomeni, che è il *samsâra*. Dal Sâmkhya viene però considerata anche una situazione di caduta, che corrisponde all'*avidyâ*, concetto fondamentale della metafisica indù ed anche del buddhismo: il *purusha* si identifica col riflesso di sé in *prakrti*, col cosiddetto «Io fatto degli elementi» (*bhûtâtmâ*); dimentica di essere l'«altro», l'essere impassibile sostanziato di pura luce, lo «spettatore». «Travolto e contaminato dalla corrente dei *guna* egli disconosce il sacro, augusto creatore che è in lui» e «soggiace alla mania del "mio" (*abhimâno ahamkârah*)»; nel pensare «Io sono questo, questo è mio», egli «vincola sé da se stesso (*badhmâtî âtamanâ âtmânânam*) come un uccello in una rete», anche se nella sua essenza resta così poco tocco da tutto ciò quanto una goccia d'acqua aderisce alla superficie liscia di una foglia di loto (13). Ciò riguarda essenzialmente la condizione dell'essere vivente, dello *jîva*. Dal Sâmkhya ha tratto le sue premesse lo Yoga classico, il quale ha indicato la via che, per mezzo del distacco della coscienza o dell'Io (*âtmâ* = *purusha*), per neutralizzazione delle modificazioni (*vrtti*) che essa ritiene sue proprie mentre derivano dall'altro principio, da *prakrti*, conduce alla reintegrazione dello stato puramente purushico, potremmo quasi dire «olimpico», e quindi a *mukti*, alla liberazione.

Ma per ora non ci interessano le visuali d'ordine pratico, bensì quelle cosmologiche: il Sâmkhya offre una spiegazione del mondo in quanto questo non è né puro spirito, né pura natura, né immutabile né soltanto un divenire introducendo appunto la diade *purusha-prakrti*, due principî che si trovano variamente congiunti dopo che l'equilibrio dei *guna* è rotto e *prakrti*, fecondata dal riflesso di *purusha*, «diviene», si sviluppa nel mondo manifestato dei «nomi» e delle «forme» (per usare questa designazione classica indù dell'universo differenziato).

(13) *Sâmkhyakârika*, 42, 65; cfr. *Maitrayânî-upanishad*, III, 2.

Ebbene, la sintesi tantrica riprende questo schema, però ridimensionandolo, nel senso che a differenza del Sâ*m*khya, *purusha* e *prakrti* non vengono più concepiti come una eterna dualità primigenia. L'uno e l'altra vengono invece presentati come due differenziazioni o forme della Shakti, e all'uno si fa corrispondere Shiva (la divinità trasformata in un principio metafisico), all'altra Shakti in un senso limitato, come controparte di Shiva, come la femina o *shakti* del dio, come la sua «sposa» che è anche il suo potere (il termine *shakti* tradizionalmente ha avuto appunto il duplice senso di potere e di sposa) però mantenendo per entrambi gli attributi considerati dal Sâ*m*khya: a Shiva è proprio l'essere, l'immutabilità, la natura dell'*âtmâ* o principio cosciente; a Shakti è proprio invece il movimento, il mutamento, essa è l'origine di ogni produzione, generazione e vivificazione. L'idea di una fecondazione, che non appare esplicitamente nel Sâ*m*khya perché, come si è visto, esso si è limitato a parlare di un «riflesso» e di un'azione per pura presenza, qui è senz'altro ammessa: dal congiungimento di Shiva con Shakti procede l'universo nei suoi aspetti sia statici e stabili, sia dinamici, sia nelle sue forme immateriali e coscienti, sia in quelle materiali e inconsce in esso riscontrabili. Come è evidente, con l'introduzione dell'elemento purushico o shivaico è rimossa l'idea, che lo shaktismo estremista avrebbe potuto far sorgere della manifestazione: quasi come il prorompere selvaggio di una energia elementare indifferenziata. L'iconografia tantrica induista mette in risalto in vario modo le caratteristiche antitetiche dei due principî. Da una parte, si può indicare l'iconografia della danza della Shakti fatta di fiamma sul corpo immobile disteso di Shiva, corpo assai più grande di quello di lei: l'immobilità qui sta a significare l'immutabilità del principio maschile, e secondo le convenzioni dell'arte religiosa indù la sua più grande statura ne vuole esprimere il superiore rango ontologico rispetto alla Shakti in movimento. In secondo luogo, ricorderemo il simbolismo di Shiva e di Shakti (o di altre divinità induiste o tibetane ad essi omologabili) in *viparîta maithuna*, ossia in una unione sessuale caratterizzata dal fatto che il maschio sta seduto immobile, ed è la donna che, avvinghiata, compie i movimenti dell'atto dell'amore. Si può notare, a tale riguardo, l'inversione delle concezioni «attivistiche» dell'Occidente moderno: il vero principio maschile è caratterizzato dall'«essere», esso non agisce nel senso che è sovrano, che si limita a suscitare l'azione senza esserne preso; tutto ciò che è azione, dinamismo, sviluppo, divenire sta invece sotto segno feminile, cade nel dominio di *prakrti*, della natura, non in quello dello spirito, dell'*âtmâ* o del *purusha*, non ha in sé il proprio principio. Immobilità attiva e attività passiva. L'Occidente attivistico ha dimenticato tutto ciò, per cui quasi non conosce nemmeno il senso della vera virilità.

Nel periodo in cui il tantrismo sviluppò la dottrina della diade metafisica, il Vedânta era stato formulato in termini estremistici da Sha*n*kara. A questa dottrina abbiamo già accennato, nel considerare una critica rivolta ad essa dal tantrismo. Svolgendo le idee delle *Upanishad*, Sha*n*kara tiene

fermo nel modo più intransigente al principio che reale non può dirsi quel che cangia ed è differenziato (*kâlatraya-sattvâ*). Dato però che l'esperienza nostra del mondo non è quella del nirgû*n*a-Brahman (corrispondente ad un *purusha* assolutamente puro, distaccato e solitario), siccome esiste un mondo qualificato, condizionato e mutevole, Sha*n*kara, come si è visto, è costretto a considerare come illusione e falsità tale mondo. Tuttavia con ciò il problema è soltanto spostato, vi è da spiegare donde provenga questa apparenza o finzione, come essa, in genere, sia possibile. Sha*n*kara introduce allora il concetto di *mâyâ* facendone la causa dell'oscuramento del solitario nirgû*n*a-Brahman, dell'apparire di esso come sagu*n*a-Brahman, ossia come il Brahman che si manifesta e dispiega in un mondo di forme e di esseri condizionati, col dio teistico persona (Îshvara) al vertice. *Mâyâ* viene concepita come qualcosa di insondabile, di inafferrabile; è impensabile, indefinibile (*anirvâcya*). Non si può dire che è (perché non è l'essere puro), né che non è (perché agisce e s'impone di fatto nell'esperienza comune), né che è e non è ad un tempo – affermano i vedântini. Essa resta dunque un mistero, qualcosa di assolutamente irrazionale. Naturalmente, per Sha*n*kara non esiste nessun nesso fra Brahman e *mâyâ*.

Tutto ciò indica la difficoltà fondamentale che incontra il monismo assolutistico vedântino, più che risolverla. Né la si risolve uscendo dall'ontologia e rifacendosi ad una dottrina dei punti di vista. In Grecia, già Parmenide, fiso nell'Essere puro, aveva formulato una teoria della doppia verità: alla verità propria al pensiero rigoroso, secondo la quale «solo l'essere è», egli aveva contrapposto la verità propria all' «opinare», δόξα, che può rendere conto del divenire e della natura pur negando loro, «secondo giustizia», l'essere. Del pari Sha*n*kara oppone un punto di vista profano e empirico (*vyâvahârthika*) al punto di vista assoluto (*pâramârthika*). Dal secondo punto di vista *mâyâ* non esiste, per cui conseguire la conoscenza illuminante, alla quale si lega cotesto punto di vista, significa vederla sparire come una nebbia o un miraggio, epperò far venir meno lo stesso problema di spiegarla. *Mâyâ* non è che un prodotto dell'«ignoranza», *avidyâ*, è quasi la sua proiezione sull'essere eterno e immutabile.

Ma, di nuovo, anche così la difficoltà sussiste perché è da chiedere come, in genere, l'ignoranza e il punto di vista non assoluto possano mai sorgere. Si potrebbe ancora trovare una soluzione se si fosse nell'àmbito della teologia creazionistica di religioni come il cristianesimo e l'islamismo: poiché esse postulano l'esistenza di un essere, la creatura, in un certo modo staccato da Dio, dal Principio, non identico con lui, distinto da lui (= *creatio per iatum*: come ciò sia concepibile, è naturalmente un enigma, ma questo è un altro problema), si potrebbe riferire appunto all'essere finito creato il punto di vista «non assoluto» facendo sorgere il miraggio della *mâyâ*. Purtroppo nel monismo vedântino non vi è posto per una idea del genere. Il suo assioma è «Egli [il Brahman] è senza un secondo», ossia egli non ha nulla al di fuori di sé, quindi nemmeno un essere creato soggiacente all'ignoranza epperò sperimentante il mondo secondo l'illusione della

mâyâ. A tener fermo il non-dualismo, l'*advaita*, vedântino, si sarebbe dunque costretti ad ammettere che nello stesso Brahman (altro non essendovi che lui) può misteriosamente nascere la *mâyâ* nella sua irrazionalità e nel suo carattere di eterno miraggio, dunque che sia lo stesso Brahman a subire, in un qualche modo, l'«ignoranza». È l'unica via d'uscita; ma prendendola il monismo vedântino estremista ne risulta evidentemente incrinato.

Ecco alcune battute della polemica tantrica. Sotto un certo aspetto, il mondo non può dirsi «reale» in senso assoluto, ma *mâyâ*, intesa come la sua radice, non può dirsi irreale. Il sogno lo si può dire falso, ma non il potere che lo genera e se *mâyâ* è irreale, da dove viene il *samsâra*, ossia il mondo finito e mutevole? Non basta: «Se *mâyâ* è irreale, il *samsâra* diviene reale», nel senso che si può affermare l'irrealtà, la contingenza del mondo fenomenico e del divenire – del *samsâra* – solamente se si può mostrare che esso non esiste in sé e per sé, che esso deriva da una funzione o potenza sovraordinata che come lo ha fatto apparire, così può anche farlo svanire. Se invece non si ammette questo principio, non vi è modo di considerare contingente e irreale il *samsâra*; in tal caso, esso dovrà venire considerato come una realtà a sé, eterna e autonoma, da cui il supremo Principio è limitato o alterato. Pei Tantra, la vera soluzione del problema è questa: riferire *mâyâ* ad un potere, ad una *shakti*; alla misteriosa *mâyâ* vedântina essi sostituiscono *mâyâ-shakti*, come una manifestazione della Shakti suprema, di Parashakti. Ed essi si rifanno anche al significato di magia che può avere il termine *mâyâ* (mâyâ-yoga vuol dire, ad esempio, uno yoga a finalità magiche), naturalmente intendendo per magia non l'arte di creare illusioni – come quella degli illusionisti e dei prestigiatori – bensì un'arte creatrice che produce effetti reali. Riportando *mâyâ* a *mâyâ-shakti*, non vi è più bisogno di negar nulla e di chiamare nulla illusione (14). Nella sua libertà, nel suo essere «colei che giuoca», la Shakti fa apparire il mondo del *samsâra*, manifestandosi in esso. L'utilità del Principio è salvata.

Così si può affermare, con ragione, che «il concetto di potenza, per chi si applica al *sâdhâna*, è una guida assai più sicura che non la nebulosa idea di spirito (*âtmâ*). È assai difficile per coloro che non credono nella Shakti intendere l'"uno, senza un secondo" dell'insegnamento tradizionale (*shruti*) nel dominio fisico e, ad un tempo, in quello spirituale, non essendovi [allora] una connessione valida fra questi due ordini. Ma uno *shâkta* [un seguace dello shaktismo] non ha da combattere con questa difficoltà. Su ogni piano dell'esistenza egli ritrova l'unico potere onnipervadente. Onde è detto nei Tantra: "O Devî, la liberazione senza la conoscenza della Shakti è una mera burla!". E ancora: La quistione non è di affermare o di non affermare che questo o quello sia "irreale" bensì: fino a che punto siete capaci di *fare* "irreale" (cioè non esistente in se stesso, il che implica il

(14) *Tantratattva*, I, 206, 281, 295-296.

potere su) anche un solo filo d'erba?» (15). Ciò che esiste non cessa di esistere per il semplice fatto che si desideri o si pensi altrimenti: la potenza dell'azione si incaricherà lei a svegliare da una tale fantasticheria. «Finché il Brahman non verrà percepito in ogni cosa, finché il vincolo della legge di natura non sia distrutto e l'idea della differenza fra Io e altro non sia scomparsa di fatto, l'essere particolare vivente (*jîva*) non può non credere nell'universo dualistico e chiamarlo falsità, sogno, fantasia e simili. L'efficienza di *karma*, il potere dell'azione, mi costringerà, che io lo voglia o no, a credere in esso» (16).

Così, poco curandosi di come può apparire il mondo dal punto di vista di Dio (per esprimersi all'occidentale), il tantrismo speculativo ha formulato una metafisica più adatta per un *sâdhaka*, ossia per colui che s'impegna praticamente sulla via della realizzazione. In questa metafisica è, pertanto, superato sia il dualismo del Sâmkhya (*purusha* e *prakrti*), sia quello che il Vedânta ha cercato invano di rimuovere (Brahman e *mâyâ*). Prende il suo posto la diade propria ad ogni libera manifestazione. Viene considerata, per così dire, una «trascendenza immanente», corrispondente a Shiva, ossia alla forma Shiva del Principio; è ad esso che, in ultima analisi, tutte le potenze della realtà sono sospese, ed è in esso che trovano il loro centro o sostegno. Così Shiva viene chiamato «colui che è nudo» (*digambaram*, ossia libero da determinazioni) e, nello stesso tempo, «colui il cui corpo è l'intero universo». Con un simbolismo che vedremo non esser privo di relazione anche con l'etica tantrica, egli viene presentato come colui che, benché immerso nel vortice delle passioni, è signore di esse, come colui che, maestro d'amore, è, lui stesso, privo di concupiscenza: sempre unito a forme, energie e poteri (a *shakti*), è tuttavia eternamente libero, invulnerabile, sciolto da ogni attributo (17). Tutto ciò che nel giuoco cosmico della suprema Shakti è differenza, non investe l'immanente unità del suo aspetto Shiva (18). Anche quel che è finito e inconscio, deriva dal conscio, è il prodotto di *mâyâ-shakti* che, in sé, non è inconscia (19). Ci sembra importante l'idea, che il finito non costituisce più un problema quando lo si riporta ad un potere che lo pone come tale.

* * *

L'insieme può venire ulteriormente chiarito se si considera il significato che ha, nel suo complesso, la manifestazione della Shakti e i «momenti» in cui essa si articola.

(15) *Tantratattva*, I, 225.
(16) *Tantratattva*, I, 227.
(17) *Tantratattva*, II, 170-171.
(18) *Kaulavâli-tantra*, XI, 12.
(19) *Tantratattva*, I, 281.

Mentre una potenza particolare può avere questo o quest'altro oggetto, la suprema Shakti può manifestare soltanto se stessa, fuori di sé, per definizione, non esistendo nulla: in un Tantra è detto: «La terra della tua nascita sei tu stessa: in e per te stessa ti sei manifestata».

Ciò non impedisce che la manifestazione implichi un «procedere» (*prasarati*), un moto esteriorizzante, un «uscire» – dallo stato di identità statica – e un proiettarsi. Ciò corrisponde al moto primo suscitato nella sostanza feminile dall'atto fecondante dell'immobile Shiva o *purusha*, analogo a quello che nella metafisica aristotelica destano le potenze informi della «natura». I testi parlano, a tal riguardo, di un «guardar fuori» (*bahirmukhî*) e considerano qualcosa, come un prorompere e proiettarsi della Shakti sotto le specie di *kâmarûpinî shakti*, di un desiderio o brama elementare, di un eros cosmogonico vòlto a crearsi un oggetto in cui fruirsi. Questa è anche *mâyâ-shakti*, il potere magico del dio, che finirà col far apparire le forme e gli oggetti così come se esistessero in sé, per confondersi con essi nel fruimento. È la fase chiamata *pravrtti-mârga*, ossia la via delle determinazioni, delle forme finite (*vrtti*) che la Shakti genera e fa proprie. È la fase «discendente» nel segno del predominio della Shakti la quale sembra travolgere l'altro principio. Pertanto, dai Tantra viene detto che la funzione della Shakti è la negazione: *nishedha vyapârarûpa shakti*h (20). Infatti, le forme manifestate non possono essere che forme o possibilità parziali, rispetto all'intero immanifestato che riposa in se stesso. Viene anche detto che *mâyâ-shakti* è «il potere che misura» (*mîyate amena iti mâyâ*), ossia che crea determinazioni o delimitazioni corrispondenti ai vari esseri particolari e alle varie forme di esistenza. L'ignoranza, *avidyâ*, inerisce al potere in quanto «guarda fuori», verso l'esterno, verso qualcosa d'altro (21), come è il proprio del movimento bramoso e dell'immedesimazione bramosa – in genere del processo di oggettivazione.

Questo processo incontra però un limite, all'arco discendente segue l'arco ascendente perché il senso della manifestazione è quello di un automanifestarsi; in tutto ciò che si è differenziato, oggettivato e «alterizzato» ad opera di *mâyâ-shakti* la potenza dovrà riconoscere se stessa, il processo dovrà consumarsi in un possesso, l'elemento shivaico dovrà riprendere il sopravvento su quello puramente shaktico e riportarlo a sé in tutte le sue produzioni. Al moto centrifugo subentra un moto centripeto, al «guardar fuori, al vincolarsi bramoso agli oggetti fatti sorgere dalla magia di *mâyâ-shakti* segue l'interno distacco da essi (*nivrtti-mârga*, opposto a *pravrtti-mârga*). Se nella prima fase la *shakti* aveva preso il predominio su Shiva, e l'aveva quasi trasformato nella sua natura, ora dovrà realizzarsi l'opposto, è Shiva che andrà a prendere il sopravvento sulla *shakti* e a trasformarla nella sua natura fino ad una assoluta trasparente unità. Dai Tantra induisti

(20) *Yogarâja*, 4.
(21) *Tantratattva*, I, 312.

della scuola del Nord ciò è stato espresso con le parole: «Come attraverso un puro specchio, attraverso la Shakti Shiva realizza l'esperienza di se stesso (*shivarûpa vimarsha nirmalâdarshah*)» (22). Viene quasi di pensare allo schema hegeliano dello Spirito assoluto che prima è «in sé», poi diviene oggetto a sé e infine nell'oggettivo riconosce sé stesso ed è «in sé e per sé», o ad analoghi schemi della speculazione idealistica occidentale, quando nel commento a questo testo si parla propriamente dell'astratto dell'esser «io», della «iità» in un senso trascendente – *aham ityr evamrupam jñânam* – come dell'essenza della suprema esperienza mediata dalla Shakti. La stessa idea viene espressa per mezzo di analisi convenzionali della parola che in sanscrito vuol dire «Io» = *aham*. *A*, intesa come la prima lettera dell'alfabeto sanscrito, è Shakti, *Ha* intesa come l'ultima lettera dello stesso alfabeto è Shiva. La formula della manifestazione non è *A* né *Ha* bensì *A*+*Ha* = *aham*, ossia «Io» nel senso indicato di autoidentità attiva mediata dalla Shakti come da uno specchio: l'«iità» (*ahamâtmikâ*) è dunque la parola suprema che comprende tutta la manifestazione, tutto l'universo il quale nella dottrina dei nomi di potenza, nel *mantra-shâstra* (cfr. cap. 8), è simboleggiato dalle lettere comprese fra *A* e *Ha* (23). Analogamente, nel tantrismo tibetano le varie potenze della manifestazione vengono riferite alle varie parti della sillaba sacra *Hûm* che in tibetano significa parimenti «Io». Questo è il senso del gesto cosmico del supremo potere, di Parashakti, entro il quale si dispiega un mondo di forme e di esseri finiti, in un moto in cui «la dualità si converte in unità e questa di nuovo si dispiega nel giuoco dualistico» (24), in cui «Brahman, che è perfetta coscienza [qui, si tratta del Brahman attivo tantrico], genera il mondo come *mâyâ* composta dai *guna* e lui stesso assume la parte di un essere particolare vivente (*jîva*) per la realizzazione del suo giuoco cosmico» (25). Lo stesso principio che nel «guardar dentro» realizza la suprema esperienza, nel «guardar fuori» ha l'esperienza del mondo come *samsâra* (26).

Circa le «epoche» della manifestazione, viene stabilita una relazione fra esse e la già accennata teoria delle due vie, della Mano Destra e della Mano Sinistra, anche nella forma seguente. L'aspetto creativo e produttivo del processo cosmico viene riferito alla Mano Destra e al color bianco, e alle due dee Umâ e Gaurî (nelle quali la Shakti si presenta come *prakâshâtmikâ* = «colei che è la luce e manifestazione»); il secondo aspetto, quello della conversione, del ritorno, viene invece riferito alla Mano

(22) *Kâmakâlavilâsa*, v. 2. Il commentario aggiunge: «Il Signore supremo, guardando la sua stessa Shakti (*svâtmashakti*) che è all'interno di lui stesso (*svâdhînabhûta*) conosce la propria natura come "Io sono tutto" (*paripûrno' ham*)».

(23) *Kâmakâlavilâsa*, commento ai vv. 3-4 (pp. 8-11); *Prapancasara-tantra*, IV, 21; I, 86-95.

(24) *Shrîcakrasambhâra-tantra*, p. 7.

(25) *Tantratattva*, I, 312.

(26) B.K. Majûmdar, Introduzione ai *Tantratattva*, vol. II, pp. XXVII, CXIX.

Sinistra e al color nero, e alle dee nere «distruttive» Durgâ e Kâlî. Così, nel *Mahâkâla-tantra* viene detto che fino a quando il lato sinistro e il lato destro sono in equilibrio vi è *samsâra*, ma quando la sinistra prende il sopravvento sulla destra si ha la liberazione.

Da qui, una ulteriore interpretazione di Kâlî prendente le mosse dall'iconografia popolare di questa dea, che la raffigura nera, nuda, adorna soltanto di una collana costituita da cinquanta teste recise. La dea, a tale stregua, è la *shakti* di Shiva, cioè il suo potere come trascendenza attiva; il color nero sta appunto ad esprimere la trascendenza rispetto a tutto ciò che è manifestato e visibile. Secondo una etimologia convenuta, essa si chiama Kâlî perché divora il tempo, ossia il divenire, l'«andare», che è legge dell'esistenza samsârica (27). La sua nudità simboleggia il suo esser sciolta da ogni forma; le cinquanta teste recise di cui si adorna (nella mitologia popolare, sono le teste di dèmoni da lei sterminati in un noto episodio) vengono fatte corrispondere alle cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito che, come si è accennato, a loro volta simboleggiano le varie potenze cosmiche presiedenti alla manifestazione (*mâtrkâ* – equivalenze dei λόγοι σπερματικοί della speculazione greca): le teste recise alludono pertanto a queste potenze in quanto rimosse dalla loro natura elementare, propria alla fase discendente. Così se la funzione della potenza quale *mâyâ-shakti* è, come è detto nei Tantra, una negazione, Kâlî secondo l'aspetto ora indicato, come Mahâkâlî, si potrebbe ben definire come una «negazione della negazione». Qui prende dunque già risalto quell'idea di un possibile orientamento autodistruttivo o di autotrascendenza della potenza che nel tantrismo ha una parte fondamentale, specie sul piano delle pratiche e dei riti della Via della Mano Sinistra.

Un punto assai importante va sottolineato. Il «distruggere» o «trascendere» va concepito essenzialmente nei termini di un portarsi di là dalle forme manifestate e vincolate, di una rescissione dei legami delle immedesimazioni estroverse, sia nell'ordine umano che in quello cosmico: la distruzione riguarda propriamente solo l'aspetto «desiderio» e di autofascinazione vincolante. Che, poi, praticamente sul piano individuale o culturale ciò possa eventualmente richiedere processi di rottura e di distruzione, è secondario. Quanto alle distruzioni che rientrano nei processi del mondo manifestato e della natura, esse non vanno confuse con gli attributi ora accennati di Kâlî, attributi aventi un significato trascendentale, e, in ultima analisi, anche quello di un riprendere e riportare in alto, ossia di un trascendere nel senso letterale etimologico latino. Per questo, in un inno tantrico Kâlî viene presentata come l'aspetto della Shakti secondo il quale essa riprende ciò che ha proceduto (28) e il termine usato per la sua azione è *vishvasamghera;* in essa dunque si manifesta essenzialmente la *shakti* – il potere – di Shiva.

(27) *Kâmakâlavilâsa*, commento ai vv. 1 e 5.
(28) *Karpûrâdistotram*, commento al v. 12.

La cosmologia tradizionale indù conosce la teoria della promanazione e del riassorbimento (*pralaya*) dei mondi, secondo cicli. Tale teoria non va confusa con quella ora esposta. Anche parlare di due «epoche», momenti o fasi è improprio, se questi termini vengono presi in un senso comunque temporale, come stati che si succedono. Nella seconda epoca non è che venga eliminato o dissolto un qualunque ordine della realtà; come si è detto or ora, si tratta solamente di un cambiamento di polarità e di una esperienza dell'essere in quanto (come è detto nel *Tantra della Grande Liberazione*) (29) è «senza forma pur possedendo ogni forma» – in quanto «appare, ad un tempo, con forme e senza forme (*rûpârûpaprâkasha*)», come è parimenti detto nel *Tantrasâra*. Nel segno della Shakti riportata al suo principio e nella realizzazione di questo principio «il mondo, il *samsâra*, resta, e diviene il luogo stesso della liberazione», secondo la formula del *Kulârnava-tantra* (*moksha yate samsârah*). A tale stregua, il tantrismo si incontra con quella forma del buddhismo mahâyânico, la suprema, paradossale verità del quale è l'identità e coestensività del *nirvâna* col *samsâra*, colta, secondo lo Zen, nell'esperienza del cosidetto *satori*.

Aggiungiamo due riferimenti tratti dalla tradizione upanishadica, che forse potranno integrare quanto abbiamo esposto.

Come punto di riferimento qui vale l'*âtmâ*, l'Io spirituale. Vengono considerate quattro sue possibili sedi o stati, riguardo alla manifestazione. Nel primo, che è quello della coscienza normale di veglia, *vaishvanara*, il mondo si presenta sotto le specie di una esteriorità. Nel secondo, esso viene percepito sotto le specie di *shakti* produttive – *tajâsa* –, questa esperienza rendendosi possibile però solo se l'Io riesce a spostarsi, mantenendosi cosciente, passando anzi ad una supercoscienza, nello spazio che nell'uomo comune corrisponde a quello riempito dalla caotica vita dei sogni. Nel terzo stato, *prajñâ*, il mondo di queste energie si rivela «come uno», ossia viene percepito in funzione della sua unità, quella che sul piano religioso viene raffigurata da Îshvara. Tale stato viene raggiunto quando l'Io si sposta in quell'ultima profondità che nell'uomo comune corrisponde al sonno vuoto senza sogni. La legge di causa ed effetto esiste solamente nei due primi ordini; nel terzo esistono soltanto i principî nella forma di pure cause. Viene infine considerato un quarto stato, *turîya*, chiamato così impropriamente perché viene dopo gli altri tre soltanto dal punto di vista del *sâdhana* e dello yoga; in sé, ontologicamente, esso riprende e trascende gli altri. Si è al livello della «iità» in cui, secondo il testo già citato, si consuma tutta la manifestazione. Dell'*âtmâ* nello stato *turîya* viene detto, nelle *Upanishad*, che esso «distrugge l'intero mondo manifestato», «divorando» «lo stesso Îshvara come essere a sé», che esso sta «di là sia dal "guardar fuori" che dal "guardar dentro"», ossia dalle due «epoche» di cui si è parlato (30).

(29) IV, 34.

(30) Su tutto ciò cfr. *Mândûkya-upanishad*, I, i, 2-5; II, 11; II, 13; *Maitrayânî-upanishad*, VII, 11, 7-8.

Il secondo riferimento lo trarremo dalla *Nrsintauttara-tâpanîya-upanishad*. *Atmâ*, l'«unico» – vien detto – esiste nel primo stato come «contenuto», *ati*, cioè immerso nella materia della sua esperienza e come materia di tale esperienza, il che, tantricamente, corrisponde alla forma-limite della funzione di *mâyâ-shakti*. Nel secondo stato esso esiste come *añûjatri*, ossia come «colui che afferma» – non semplicemente desidera, ma afferma: «Affermatore di questo mondo è l'*âtmâ*, perché ad esso dà il suo Io – afferma il suo Io [come Io del mondo], il mondo in sé essendo senza Io». Altra formulazione, per questo stato: egli «dice sì (*om*) al mondo intero», con il che «dà a tutto questo mondo senza sostanza una sostanza». La realtà esterna viene dunque ricondotta ad una proiezione o estroiezione della realtà del principio spirituale quale «affermatore», come colui che dice «sì» al mondo. Nel grado ulteriore, il terzo, l'esperienza è semplicemente *anujñâ*, ossia affermazione pura senza più soggetto, senza la personalità dell'affermatore; poi la stessa forza viene superata e subentra lo stato supremo, che ha solamente se stesso per riferimento e viene chiamato non-differenza = *avikalpa*. Qui l'*âtmâ* «conosce e non conosce» (ossia non conosce secondo il conoscere che comporta una oggettivazione, un «altro», la conoscenza è qualcosa di «semplice», *anubhûthi*). Egli «è diverso dal divenire eppure non diverso dal divenire», è se stesso «in tutte le forme dell'essere da cui sembra essere diverso», donde questa veduta, identica alla «perfezione della conoscenza», alla *prajñâparâmita* del buddhismo mahâyânico: «Secondo verità, non vi è svanire e non vi è divenire, non vi è chi vincoli e non vi è chi agisca, non vi è chi abbisogni della liberazione e non vi è chi è liberato» (31).

A parte queste altezze metafisiche, riferendosi al mondo, il limite del processo discendente o estroverso è rappresentato dalla oggettività materiale dello stesso mondo, dalla «materia» fisica. In esso si condensa la forma estrema del «pensare l'altro». Sia la *Chândogya-upanishad* che il *Gandharva-tantra* parlano del potere, che si potrebbe dire autoipnotico e magico ad un tempo, per cui il pensiero di una cosa la genera e esso si trasforma in essa. La coscienza che pensa «altro», una realtà distinta da essa, secondo la legge della brama, genera altro ed *è* altro; al limite della immedesimazione totale si ha la materia come esperienza e come simbolo. Soltanto l'«ignoranza» derivante dal desiderio e dall'immedesimazione (da *mâyâ-shakti* in quanto *kâmarûpinî*) in atto nella fase estrovertita fa apparire la «natura» nella sua apparente fattualità. In Occidente Meister Eckhart ebbe a scrivere che anche una pietra è Dio, solo che essa non sa di esserlo, e che è appunto questo suo non saper di essere Dio (o questo non saper di sé di Dio = *avidyâ*) a determinarla come una pietra (32). Il concetto è lo

(31) *Nrsintauttara-tâpaniya-upanishad*, 2, 8, 9 (testo in P. Deussen, *Sechzig Upanishaden*, Leipzig[3], 1921).
(32) Meister Eckhart, *Schriften und Predigten*, ed. Büttner, vol. I, p. 135.

stesso, per la fase della manifestazione nella quale la Shakti ha il sopravvento: la realtà e la natura, non come realtà a sé, bensì come una precipitazione magica cosmica di una idea, di uno stato. Esse non verrebbero percepite come tali dall'uomo se in lui non agisse la funzione corrispondente, a cui debbono tutto il loro essere, ossia *mâyâ-shakti*.

Di là dal limite della natura, sempre come oggettivazioni e simboli cosmici, i gradi del processo ascendente – gradi di risveglio e di «sapere», *vidyâ* (l'opposto di *avidyâ*) – si riflettono nella gerarchia degli esseri che innalzandosi di là dall'oscura passione della materia e dal demonismo della natura inferiore, preumana, si destano in forme sempre più animate da una vita cosciente e libera; il limite corrispondente essendo lo stato in cui lo spirito è per se stesso non più nella forma di un oggetto o «altro» (ossia sotto le specie dell'alterità), ma quale è in se stesso (*âtmâ-svârûpî*) e in cui la Shakti anziché essere principio vincolatore e magia di *mâyâ* si manifesta come colei grazie alla quale anche tutto ciò che sembra imperfetto e finito si palesa perfetto e assoluto (33), epperò come Târâ, «colei che libera».

Dal punto di vista immanente, il fatto di trovarsi a sperimentare come natura e materia ciò che metafisicamente corrisponde ad una serie di stadi dell'unica realtà spirituale, deriva dal grado di *avidyâ* inerente alla propria esperienza che la definisce come esperienza di un particolare individuo. È l'azione di *mâyâ-shakti* in lui. Ma in ognuno risiede parimenti, in via di principio, il soggetto o signore di questa funzione, Shiva; egli è la stessa suprema potenza che si sperimenta in un determinato aspetto del suo giuoco cosmico, ed *è* quale *vuole* essere (34). Si è passivi di fronte a *mâyâ-shakti*, si è incapaci di assumerla e riportarla al suo principio: solo per questo, in ogni forma e in qualsiasi punto non si ritrova, intatta e libera, la Shakti originaria, e il mondo non viene vissuto, secondo la formula già citata del *Kulârnava-tantra* e secondo la veduta di vetta del Mahâyâna, come liberazione.

Specificando, in ogni forma o essere dell'universo devesi riconoscere un particolare incontro, un particolare nodo dinamico di *mâyâ-shakti* e di *shiva-shakti*. La sintesi suprema è paragonabile ad una fiamma che ha consumato tutta la sua materia e ora è soltanto se stessa, come pura energia o atto puro. Rispetto ad essa, ogni esistenza particolare è caratterizzata da una inadeguazione dei due principî, da un differenziale di potenzialità. Materialità, incoscienza, condizionatezza, *mâyâ* in senso vedântino corri-

(33) *Tantratattva*, I, 280.

(34) *Tantratattva*, I, 293-294: «Il nostro Brahman è tutt'altra cosa di quello esclusivista dell'*âryashâtra* [si vuol dire: della dottrina brâhmanica]. Esso è nel cielo come nell'inferno, nella virtù come nella colpa, nel desiderio come nella distruzione di esso, nel bene come nel male, nella creazione come nella dissoluzione. Esso è lo stesso dovunque: nel conscio, nell'inconscio e nel vario giuoco dei due. È esso che causa la schiavitù ed è esso, di nuovo, che dà la liberazione».

spondono, nella metafisica tantrica, a questo differenziale, hanno in esso la loro radice. In ogni essere finito, le due forme primordiali di Parashakti, il maschile e il feminile, Shiva che è «conoscenza» e *shakti* che è «ignoranza», ossia moto verso l'esterno e immedesimazione estroversa, stanno fra loro in un diverso rapporto e «dosamento». Da questo punto di vista è *shakti* ciò che in un essere vi è di potenza non ancora attuata nella forma di Shiva; Shiva, o *shiva-shakti*, è, invece, ciò che in esso vi è di unificato e di trans-formato, di ricongiunto con se stesso, di trasparente e luminoso. In particolare, alla prima corrisponde tutto ciò che è materia, corpo e mente, al secondo l'elemento *âtmâ* – l'una e l'altra cosa presentandosi pertanto nel tantrismo solo come due modi di apparire di un unico principio, di un'unica realtà.

Solamente il fatto che nell'una o nell'altra condizione di esistenza l'unione di Shiva con Shakti non è perfetta e assoluta come al livello della sintesi suprema, solamente questo fatto fa sì che lo spirito viva ciò che, come *shakti* e *mâyâ-shakti*, in fondo è un suo stesso potere, come qualcosa di diverso e in secondo luogo come fantasma di un mondo esterno. Esser dominato dalla *shakti*, anziché dominarla: tale è il significato della finitezza degli esseri. La differenza fra Îshvara (corrispondenza indù del dio teistico) o Shiva e l'essere vivente finito, *jîva*, secondo i Tantra consiste in ciò, che, congiunti entrambi a *mâyâ* (cioè a *mâyâ-shakti*) ed essendo metafisicamente la stessa cosa, il primo la domina, il secondo ne è invece dominato (35).

Riassumendo quanto si è esposto in questo capitolo, nei Tantra è dichiarata l'intenzione di conciliare la verità trascendentale, corrispondente al monismo o dottrina della non-dualità upanishadica, con la verità propria all'esperienza concreta dualistica dell'essere vivente (36). La conciliazione viene realizzata col concepire il Brahman nei termini di una unità in atto di Shiva e di Shakti, principî che qui prendono il posto del *purusha* e della *prakrti* del Sâmkhya. Il concetto di *shakti* è ciò che fa da mediatore fra Io e non-Io, fra incondizionato e condizionato, fra spirito cosciente e natura, fra mente e corporeità, *physis*, fra volontà e realtà e che riporta questi principî apparentemente opposti ad una superiore unità trascendentale della quale viene proposta all'uomo la realizzazione. Mentre il *Kulârnava-tantra* (I, 110) fa dire a Parashakti: «Vi è chi mi comprende dualisticamente (*dvaitavâda*), vi è chi mi comprende monisticamente (*advaitavâda*), ma la mia realtà sta di là sia da dualismo che da monismo (*dvaitâdvaitavivarjita*)», possono venire nuovamente citate le parole dell'autore dei *Tantratattva*: «Il concetto di potenza per chi si applica al *sâdhana* è una guida molto più sicura che non la nebulosa idea di spirito (*âtmâ*). È assai difficile che coloro

(35) *Tantratattva*, I, 173-174; *Kulârnava-tantra*, IX, 42: «Lo *jîva* è Shiva e Shiva è lo *jîva*, la sola differenza è che l'uno è vincolato, l'altro non lo è».

(36) *Tantratattva*, I, 83, 85-87.

che non credono nella Shakti possano intendere l'"Uno e senza un secondo" dell'insegnamento tradizionale (*shruti*) sia nell'ordine fisico che in quello spirituale, non essendovi [per costoro] nessuna connessione valida fra i due ordini. Ma uno *shâkta* [= un seguace dello shaktismo] non ha da combattere con una tale difficoltà. Per cui nei Tantra viene detto: " O Devî, la liberazione senza la conoscenza della Shakti è una semplice burla!"» (37).

(37) *Tantratattva*, p. XXVI.

4. La teoria dei *tattva*. La condizione umana

A parte la concezione generale della manifestazione, tratteggiata nel precedente capitolo, il tantrismo speculativo conosce la dottrina dei *tattva*, che esso ha ripreso in gran parte dal Sâmkhya e dal Vedânta. Il termine *tattva* ha diversi significati. Nel presente contesto lo si può rendere approssimativamente con «principio» o «elemento». La dottrina dei *tattva* riguarda le articolazioni della manifestazione. È una dottrina piuttosto astrusa. Tuttavia è necessario farvi cenno perché è con essa che, fra l'altro, viene spiegata la costituzione dell'uomo e della sua esperienza, per cui anche la pratica, il *sâdhana* e lo yoga, la presuppongono.

I *tattva* da un lato, ontologicamente, sono i principî della realtà, dall'altro sono stati e forme di esperienza. Per il loro «dispiegamento» va ripetuto quanto abbiamo detto sulle due grandi «epoche» della manifestazione, ossia che non si deve pensare ad uno sviluppo nel tempo perché la condizione temporale non appare e non vige che ad un dato livello di questo sviluppo, in un insieme che comprende anche stati liberi dal tempo o nei quali il tempo non ha il significato corrente. «Quando si parla dello sviluppo delle possibilità della manifestazione», ha osservato giustamente R. Guénon (1), «o dell'ordine nel quale debbono venire enumerati gli elementi che corrispondono alle varie fasi di questo sviluppo [e tali sono appunto i *tattva*], bisogna aver cura di precisare che un tale ordine non implica che una successione puramente logica, traducentesi pertanto in una concatenazione ontologica reale, e che qui in nessun modo potrebbe esser quistione di una successione temporale. In effetti, lo sviluppo nel tempo non corrisponde che ad una condizione speciale di esistenza, che è fra quelle che definiscono il dominio nel quale è contenuto lo stato umano; e vi è una indefinità di altri modi di sviluppo parimenti possibili e parimenti compresi nella manifestazione universale». Un pandit tantrico moderno, P N. Mukhyopadhâya, ha anche usato, pei *tattva*, l'imagine di quel che appare

(1) R. Guénon, *L'homme et son avenir selon le Vedânta*, Paris, 1925 (tr. it. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedânta*, Adelphi, Milano, 1992).

operando varie «sezioni» nel tutto; essi esistono simultaneamente come una gerarchia di funzioni, trasmutanti l'una nell'altra.

La relatività ora indicata della legge del tempo, la quale si afferma solamente in un certo tratto dello sviluppo dei *tattva*, merita di essere sottolineata perché dà modo di eliminare diversi problemi di filosofia spicciola. Ad esempio, non si domanderà come da un Assoluto *preesistente* si sia *passati* al finito, perché l'Assoluto non è un «prima» in senso temporale. Per converso, nel campo pratico da ciò risulta anche l'assurdo di porre l'Assoluto come «termine» di una sequenza temporale (quella dei gradi della realizzazione). Al livello sa*m*sârico in cui appare, il tempo è per sua natura indefinito, senza fine; così nel buddhismo viene detto che «andando» non si raggiungerà mai la fine del mondo (= la liberazione), il che stronca alla radice ogni fisima evoluzionistica. L'Assoluto lo si può cogliere non sulla direzione orizzontale ma solo su quella verticale estratemporale, per rimozione della condizione per la quale, in genere, vi è un «prima» e un «poi». E così via.

I *tattva* considerati dai Tantra della Scuola del Nord (Kashmir) sono trentasei e vengono divisi in tre gruppi: *tattva* puri (*shuddha tattva*), puro-impuri (*ashuddhâshuddha tattva*) e impuri (*ashuddha tattva*). Per «impurità» qui si deve intendere il grado secondo il quale al livello corrispondente è presente una «alterità» (ossia si differenzia e si percepisce qualcosa di altro, di diverso – *idam*). Però da questo punto di vista anche gli *shuddha tattva* sono in un certo modo impuri, come pura in assoluto essendo da giudicarsi soltanto la sintesi suprema, che quale substrato e sostanza di tutti i *tattva* non può venire inclusa nella serie. Essa viene considerata a parte, fuor dai *tattva* veri e propri, e chiamata *parâsamvid*, ossia conoscenza suprema omnicomprensiva. Viene anche designata come lo stato dello spirito o della potenza «che riposa in se stessa (*svarûpavishrânti*)», come la conoscenza, il contenuto della quale altro non è che «Io» (2) «immanente e trascendente ad un tempo rispetto ai trentasei *tattva* e solo se stessa (*kevâla*)» (3).

Quanto ai tre gruppi dei *tattva*, dal punto di vista cosmologico essi possono venire messi in relazione coi «tre mondi» della tradizione indù, indicati come mondo libero da forme (*arûpa*), mondo delle forme pure (*rûpa*) e mondo della materia, ed anche come stato essenziale, stato sottile e stato grossolano (*sthûla*) della manifestazione. Del pari, si può riandare ai primi tre stati dell'*âtmâ* – *vaishvânara*, *taijasa* e *prajñâ* – di cui si è detto in precedenza (cfr. cap. 3), il quarto stato, *turîya*, corrispondendo a *parâsamvid*. Dal punto di vista della *shakti* produttrice, essi nei Tantra vengono riferiti allo stato di sonno, di sogno e di veglia: la *shakti* si desta e il processo si svolge fino alla forma-limite dell'alterità, a quella dell'Io con-

(2) *Nitiâshodashikâ*, 49-51; *Kâmakâlavilâsa*, commento ai vv. 13-14.
(3) *Kâmakâlavilasa*, v. 18.

trapposto a un non-Io. Con ciò, dal punto di vista ontologico, la progressione dei *tattva* è esaurita. La nuova serie, corrispondente alla precedente percorsa in senso inverso, è caratterizzata dal fatto che non si hanno più delle «produzioni» nel segno della *shakti* demiurgica quale «desiderio», ma stati nei quali l'alterità e la legge duale vengono gradatamente dominate. Essenzialmente, si tratta di stati della coscienza yoghica e iniziatica, realizzati di là dalle forme della percezione sensoriale di veglia.

Ora esporremo il dispiegamento dei *tattva* fino al limite corrispondente alla completa dualità. In più, percorreremo quel tratto ascendente che conduce fino allo stato umano perfettamente sviluppato. Quanto al tratto restante, esso è di dominio dei capitoli successivi del presente libro perché vi corrisponde la pratica, il *sâdhana*, trattandosi non più di modalità del reale ma di cómpiti, di realizzazioni a cui l'uomo può pervenire soltanto andando contro corrente e trasformando se stesso.

a) Di là da *parâsamvid*, i due primi *tattva* sono *shiva* e *shakti* come due principî distinti ma, a questo livello, inseparabilmente connessi, donde il simbolismo del loro congiungimento sessuale. Da qui il principio tantrico, che in tutta la manifestazione «non vi è *shiva* senza *shakti* né *shakti* senza *shiva*» (*nashivah* *shaktirahito, na shaktih* *shivarjitâ*) (4). Non si tratta però dell'assoluta, trascendente unità dei due (*parâsamvid*) bensì dell'unità dinamica immanente nella manifestazione. Interviene cioè di già un principio di differenza e di differenziazione, e a questo livello *shiva* e *shakti* vengono contati come due *tattva* distinti, come i due primi *tattva*.

b) Fecondata dal principio *shiva*, la *shakti* si desta. Il primo effetto è uno stato che non è più quello dell'essere fermo che riposa in se stesso come pura luce, bensì lo spirito come materia di appercezione e di fruimento. A tutta prima, lo svegliarsi della *shakti* comporta una specie di negazione dell'essere nel senso di uno sprofondarsi completamente in una pura soggettività autocoglientesi, autopercepentesi – rapita, per così dire, in se stessa. È, questa, la radice prima del desiderio, la «sensazione» cosmica originaria che va a determinare la negazione a cui allude il principio tantrico già riferito: «La funzione della *shakti* è la negazione». L'antica Grecia ha conosciuto un mito che può chiarire ciò di cui qui si tratta e che anche dai neoplatonici fu usato in una analoga interpretazione metafisica: il mito di Narciso. Narciso che si specchia può simboleggiare appunto il distogliersi dallo stato di «essere» per perdersi nel guardarsi, nell'autopercepirsi ed amarsi (da qui, il termine sanscrito *nimesha*, cioè «chiudere gli occhi», riferito alla *shakti* nel senso di un suo assorbirsi in una simile percezione). È, questo, il livello del terzo *tattva*, chiamato *sadâkhya* e anche *nâda*. *Nâda* letteralmente vuol dire suono: si intende il primo movimento prodotto, il *motus* primordiale origine di questa prima dissociazione

c) Senonché l'essere «guardato» e divenuto oggetto di coscienza e di

(4) *Tantrâloka-ahnika*, III.

desiderio cessa di essere *aham* (Io) e si fa *idam* («questo») in una specie di precipitazione. Sorge così l'elemento originario della oggettività o alterità appunto in funzione di un guardare verso altro (*yastu anonyomukha*h *sa idam iti pratyaya*h) e riferito a *unmesha*, cioè all'«aprire gli occhi» della *shakti*. Il *tattva* corrispondente viene detto *bindu-tattva* e *Îshvara-tattva*. Si sa che sul piano religioso Îshvara corrisponde alla divinità già personale associata al mondo manifestato. Si può capire che qui si può parlare di un *Îshvara-tattva* se nell'«altro» – *idam* – s'intende l'insieme delle possibilità della manifestazione abbracciate in una unità. Da qui l'altro termine, *bindu*, che letteralmente vuol dire «punto»: è il punto senza dimensioni che comprende in modo trascendente la pluralità (= *Parabindu*, cioè il punto supremo). Come è detto in un testo, al livello di questo *tattva* si ha una «condensazione» (*ghanîbhûtâ*) della potenza (5), le potenze della manifestazione sono in una unità, imagine della sostanza dell'«Io», o *aham*, nella forma dell'*idam*, del «questo». Pertanto, si potrebbe usare l'imagine chimica di un «precipitato». Però qui l'«altro» è ancora interamente compenetrato dall'*aham*, dall'Io, esso è ripreso nel «punto» trascendente ove risiede Îshvara, il signore della manifestazione.

d) La dualità in senso proprio interviene al livello del *tattva* successivo, detto *sadvidyâ*, come uno sviluppo del precedente stato. Oggetto e soggetto ora si trovano, per così dire, l'uno di fronte all'altro in pieno equilibrio (*samânâdhikârana*). Da qui la denominazione di *shuddhavidyâ* data talvolta a questo *tattva*, che vuol dire «conoscenza pura», con riferimento, appunto, a questa trasparenza, sia pure connessa ad un generico principio duale, e il detto: «Tutto ciò [l'universo] non è che la mia manifestazione» (*sarvo mamâya*m *vibhava*h) riferito alla coscienza îshvarica, in quanto in essa un principio di differenza (*bhedabuddhi*) non abolisce l'identità. Con ciò si chiude la serie dei *tattva* puri.

Seguono i *tattva* semipuri, comprendenti *mâyâ-shakti* e i cinque *kañcuka*.

e) Per effetto di *mâyâ-shakti* la differenza prevale sull'identità e il contenuto dell'esperienza si fa autonomo. Ciò che era la trasparenza di una «conoscenza pura» universale, e *bindu*, punto trascendente comprendente in un atto tutte le possibilità della manifestazione, si scinde allora nei tre aspetti relativamente distinti di conoscente, conosciuto e conoscenza: l'uno (*bindu*) attraverso la diade (*mâyâ*) diviene la triade, il cosidetto «triplice punto», *tribindu*. È lo schema o archetipo di ciò che sarà ogni esperienza finita.

A partire da questo livello avviene uno sdoppiamento, come di persona che si trovasse fra due specchi dai quali ogni suo movimento venisse tradotto in due imagini distinte, seppure corrispondenti. Da un lato si ha la serie spirituale che sta sotto il segno del principio shivaico, dall'altro la serie reale o materiale che sta sotto il segno del principio shaktico.

(5) *Prapancasâra-tantra*, I, 4.

Qui sarà bene dire qualcosa circa i *guna*. Abbiamo visto che nel Sâmkhya i *guna* sono le tre potenze costituenti *prakrti*, epperò anche le forze in atto in tutto ciò che da *prakrti* viene prodotto. Nella metafisica tantrica, la quale non concepisce *prakrti* come un principio a sé, essi hanno un significato alquanto diverso e corrispondono a modalità della *shakti* che entrano in azione una volta che il processo ha condotto oltre il «punto» metafisico, oltre il *tattva* di Îshvara. I tre *guna* sono chiamati *sattva, rajas* e *tamas*. *Sattva* deriva dal termine *sat*, essere; designa, dunque, il modo di tutto ciò che rifletta in un qualche modo la natura stabile, luminosa e illuminante dell'essere, per cui può venir messo in relazione anche con la natura shivaica. *Tamas*, per contro, esprime il modo di ciò che è fisso nel senso opposto di un irrigidimento o di un automatismo: staticità disanimata, passività rispetto a se stesso, ovvero forza come forza d'inerzia, di peso, di massa, e forza di caduta, potere offuscatore e limitatore – sotto il segno di *tamas* sta ogni processo esaurito ed anche tutto ciò che è inerte potenzialità. Infine *rajas* è il modo del dinamismo e del divenire, della trasformazione o mutazione, dell'espansione; corrisponde a ciò che, in senso stretto, si può chiamare energia, vita e attività. *Rajas* può essere improntato dagli altri due principî: se improntato da *sattva*, esso appare come una forza ascendente e espansiva, come la forza in virtù della quale una data forma o un dato essere diviene e si sviluppa; se, invece, è improntato da *tamas*, è la forza che agisce nei processi di alterazione, di caduta, di dissoluzione. Dal giuoco dinamico e alterno dei tre *guna*, che sono in incessante trasformazione e conversione (*nâparinam knyshnam apy avatishthante gunâh*) deriva la varietà degli esseri e degli aspetti del mondo. Così nelle dottrine indù i *guna* vengono usati come punti di riferimento non solo per una scienza della natura (dando luogo, allora, ad una fisica qualitativa simile a quella aristotelica), ma anche per classificazioni tipologiche e caratteriali. Le differenze fra gli esseri derivano dal vario modo in cui i tre *guna* in essi sono presenti: è in funzione di essi che il principio purushico (= shivaico) assume la maschera dell'una o dell'altra forma nel mondo manifestato.

Lo stato in cui, i *guna* essendo in perfetto equilibrio, secondo il Sâmkhya non si ha alcun divenire, può venir fatto corrispondere all'ultimo dei *tattva* puri della metafisica tantrica, al livello nel quale tutta la manifestazione è raccolta «essenzialmente» in una trasparenza nel Grande Punto, *Parabindu*. Alla rottura dell'equilibrio dei *guna*, che secondo il Sâmkhya dà luogo al divenire del mondo, corrisponderebbe il «punto», *bindu*, che al livello dei *tattva* semipuri si articola e si svolge. Al limite dei *tattva* di questo secondo gruppo, ossia quando entra in azione la funzione sdoppiatrice di *mâyâ*, si avranno due modi paralleli di manifestarsi dei *guna*, da un lato sul piano dello spirituale, dall'altro su quello del reale. In altre parole, i *guna*, saranno attivi come potenze qualificanti sia nella sfera mentale che nel mondo della natura in senso stretto e della materia.

f) Come il *tribindu* e i varî modi di apparire della triade nella manifestazione rappresentano lo svolgimento di quel che è contenuto sinteticamente

mente, essenzialmente e in trasparenza, nel *bindu-tattva*, del pari i *kañcuka* rappresentano il dispiegamento, l'esplicitazione di quanto è contenuto in *mâyâ-shakti*. Come si è visto, a questa è proprio il far nascere l'esperienza dell'*idam*, dell'«altro»; però si è anche rilevato che l'alterità implica la finitezza, la particolarizzazione, rispetto al tutto l'«altro» non potendo essere che la parte. Così, a questo livello, ciò che in *bindu-tattva* era ancora oggetto di una esperienza unitaria atemporale, simultanea, si spezza in una molteplicità, in una eterogeneità e in una successione. I *kañcuka* sono i poteri trascendentali che presiedono a questo processo finizzante. *Kañcuka* vuol dire, letteralmente, fodero, rivestimento: si allude al potere che va a velare, a nascondere l'essere. In corrispondenza, i *kañcuka* hanno anche il significato di principî di individuazione e di determinazione: essi incorporano quella funzione di «misurare» – ossia di ritagliare e definire forme distinte in quel che è spiritualmente omogeneo – in cui si è detto consistere l'azione di *mâyâ*.

Il primo *kañcuka* è *kâla*, il tempo, inteso come la forma generale di tutto ciò che si presenta in una successione. Si è che l'*âtmâ*, il principio purushico o shivaico che dir si voglia, non potrà mai ritrovarsi interamente nelle forme particolari e finite di una data condizione di esistenza. Così da una esperienza egli è condotto ad un'altra, e nell'indefinita moltiplicazione del finito in una successione, nel tempo, va a crearsi il succedaneo di quella totalità, che ora non può più possedere in simultaneità. Da ciò segue che ogni stato appare a se stesso come insufficiente, come bisognoso di altro con cui completarsi. Questa è la manifestazione di *râga*, che è il secondo *kañcuka*. Venuta meno la pienezza o interezza propria al livello di *bindu-tattva*, la coscienza finita è sospinta esistenzialmente verso questo o quell'oggetto, con il che, appunto, si sviluppa una successione temporale, un divenire. Così essa si trova anche ripresa in un sistema di dipendenze, principalmente in quelle derivanti dalla causalità e dalla irreversibilità, poiché ogni punto nel tempo è doppiamente condizionato: dall'antecedente donde procede, e dal conseguente verso cui, per una inconscia sete di assoluto, si tende. Più si procede, più questo sistema di condizionamenti si fa complesso. Qui ci si può riferire al detto, che azione (*karma*) e «ignoranza» (*avidyâ*) operano in circolo, *karma* generando *avidyâ*, e *avidyâ* generando, a sua volta, *karma* (6). Si vuole significare, con queste parole, che lo stato nel quale non si «conosce» essere, l'«altro», l'Io stesso, genera il desiderio e l'azione condizionata dal desiderio; ma l'azione secondo desiderio conferma questa illusoria dualità, lega sempre più l'Io a qualcosa che sembra diverso da lui, lo fa sempre più bisognoso e spingente, con le sue ricorrenti delusioni e con nuove azioni, sempre più in là il divenire, la serie temporale, l'«andare», nella stessa vana vicenda di chi corresse per afferrare la propria ombra.

(6) Cfr. per esempio commento all'*Îsha-upanishad*, cit., p. (3).

Questa limitazione dell'autonomia determinata dal sistema delle relazioni nato da *râga* corrisponde alla funzione di *niyati*, che è il terzo *kañcuka*. Il quarto è *kalâ* (da non confondere col primo *kañcuka, kâla*), per opera del quale lo stato di finitudine si estende al potere: dall'energia raccolta e piena (*sarvakartrtâ*) propria al piano di *bindu-tattva* si passa ad un potere determinato, definito da una data condizione di esistenza e da un dato corpo. Lo stesso accade sul piano del conoscere, l'onnisciente assume la forma del «piccolo conoscitore», non solo, ma mentre al livello di Îshvara la conoscenza ha un carattere di trasparenza oggettiva, qui essa è alterata da complessi emotivi, da tendenze congenite (*samskâra*), da tutto ciò che si lega al desiderio e all'impulso vitale, ad una data situazione esistenziale, ecc. (7). La potenza che agisce in tal senso è chiamata *vidyâ-kañcuka* (8).

Con tutto ciò la funzione di *mâyâ-shakti* si è completamente realizzata. Particolarità, molteplicità (spazio), tempo, causalità, impulsi e azioni derivanti dallo stato di privazione esistenziale condizionano ogni possibile esperienza. Solo che al livello dei *tattva* semipuri queste limitazioni non si sono ancora fattualmente concretizzate, esse si definiscono come condizioni potenziali generali per le varie forme di esistenza finita, le quali si realizzano solamente al livello dell'ultimo gruppo dei *tattva*, di quelli impuri.

Nei Tantra anche i *tattva* impuri sono, all'incirca, quelli stessi considerati dal Sâmkhya e dal Vedânta. Il primo di essi è *buddhi*. La *buddhi* è il *tattva* che, senza essere in sé stesso legato ad una particolare forma di esistenza condizionata, è il principio di ogni individuazione. Al suo livello appaiono coscienze individuali quali riflessi samsârici di quella superiore. Perciò il Sâmkhya aveva considerato la *buddhi* come il punto di intersezione fra ciò che è purushico e ciò che è prakrtico (9). La *buddhi* quale *tattva* fa dunque, in un certo modo, da principio intermedio fra l'individuale e il superindividuale. Essendo, in se stessa, superiore alla individuazione, in funzione di essa può rivelarsi una continuità tra forme e stati individuali che, dal punto di vista di chi si identifica con essi ed è trasportato dalla

(7) *Tantrasâra*, commento di Agamavâgîsha, c. IX.

(8) Sui *kañcuka*, cfr. A. Avalon, *The Garland of Letters*, cit. p. 91 e c. XV, pp. 146-154; *Shakti and Shâkta*, cit., dove si trova anche uno schema grafico dei *tattva*; *Ahirbudhava-samhita*, tr. O. Schrader, pp. 63 sgg. Cfr. *Îshvara-pratyabhijnâ*, III, ii, 9: «L'essere che ha l'esperienza e che parte da *shûnya* [qui corrispondente a *parasamvîd*] e dagli altri [*tattva* puri], questo essere, in quanto avvolto dai cinque *kañcuka* da *kâla* e dagli altri, diviene oggetto a se stesso, epperò colui che percepisce oggetti come distinti da lui».

(9) In Patanjali (IV, 22) è detto che la coscienza individuale sorge quando il *purusha* (= Shiva), sebbene immutabile per natura, viene «gettato» nella *buddhi* come in una matrice. Vyâsa, commentando, dice che quella coscienza non è né la stessa cosa né cosa diversa dalla *buddhi*; è come un suo doppio prakrtico soggetto al mutamento, che va a legare se stesso ad oggetti finiti. Queste idee verranno ulteriormente chiarite in seguito.

corrente, nulla sembra connettere. Ciò può riferirsi, su un dato piano, perfino a singole apparizioni dell'Io, ossia a singole vite che sembrano staccate le une dalle altre (qui ci si può riferire alla sequenza delle esistenze supposta, in termini primitivi, dalla teoria popolare della reincarnazione). Così, rispetto alla coscienza individuale limitata ad una singola vita, *buddhi* viene anche chiamata *mahat*, cioè il «grande principio». Sul piano della psicologia individuale, considerando il suo modo d'essere, vi corrisponde tutto ciò che è decisione, deliberazione, determinazione; essa agisce negli aspetti propriamente volitivo-determinativi della vita interiore.

A *buddhi* segue *ahamkâra* o *asmitâ-tattva.* Questo termine lo si è già incontrato; come per molti altri, ad esso vengono dati significati alquanto diversi a seconda dei punti di riferimento e dei piani considerati. Qui *ahamkâra* esprime propriamente quella forma di «iità», di sentirsi Io, che, come accade alla coscienza individuale, è definita dall'assunzione dei contenuti di una data esperienza interna ed esterna. Per via di *ahamkâra*, l'esperienza viene sentita come «mia», essa viene cioè soggettivizzata e, d'altra parte, correlativamente, l'Io assume come proprie date determinazioni giungendo all'evidenza espressa dalle parole: «Io sono questo essere così e così determinato» (10). Per tale ragione, Patañjali considera pressoché come sinonimi *ahamkâra* e *avidyâ* (ignoranza) perché l'*âtmâ* nella sua essenza non è un «questo» ma un potere sovrastante ogni forma. Come *ahamkâra*, la determinazione di *buddhi* dunque si concretizza, si esprime in un dato stato d'esistenza condizionato dal vincolo dell'«Io» e del «mio».

L'individuazione si sviluppa ulteriormente anzitutto attraverso il terzo *tattva* semipuro, che è *manas*, poi attraverso i cinque *tanmâtra. Manas*, che ha la stessa radice del latino *mens*, lo si può far corrispondere, in un certo senso, appunto alla mente, se intesa non psicologisticamente ma in relazione ad un organo e ad un «potere»: è il potere che agisce sia nella percezione, sia nelle reazioni motorie di un individuo, sia nella produzione di imagini (fantasia, imaginazione). Differisce da ciò che oggi correntemente s'intende per mente e per pensiero sotto un doppio riguardo.

Anzitutto, esso si distingue dall'*âtmâ*, ossia mente e pensiero non vengono confusi col principio spirituale. Nel *manas* viene semplicemente visto un organo, uno strumento – secondo il Sâmkhya, *prakrti*, ossia la natura, la *physis*, ne costituisce la sostanza, non *purusha* (qui si è ben lontani dalla glorificazione e dall'esaltazione del «pensiero», propri all'Occidente moderno al quale così apparirebbe inconcepibile o assurdo e aberrante quel «neutralizzare» o «uccidere» il *manas* che entra in quistione nelle pratiche dello yoga). A sua volta, il *manas* è la radice e il principio fondamentale dei varî sensi, più o meno allo stesso titolo di ciò che la filosofia medievale europea aveva chiamato il *sensorium comune*.

(10) Cfr. A. Avalon, *The Garland of Letters*, cit., p. 180.

Secondo una veduta già formulata dalle *Upanishad* (11), è col *manas* che si vede, che si ode, che si gusta e via dicendo. I sensi sono dunque articolazioni del *manas*, organi dell'*âtmâ*. Il *manas* rende possibile la conoscenza percettiva pel fatto che esso è congiunto con le potenze della realtà sensibile – coi *tanmâtra*, di cui diremo fra breve – le quali, per effetto della funzione sdoppiatrice di *mâyâ-shakti*, si presentano al singolo nella duplice serie delle rappresentazioni e impressioni soggettive («nomi») e della realtà esterna («forme») (12). La congruenza o corrispondenza fra l'una e l'altra serie – problema di base di tutta la cosidetta teoria del conoscere (della gnoseologia) – sarebbe dunque resa possibile da una unità sopraordinata e essenziale che, sia pure ad un livello superindividuale e precosciente, esiste nel *manas*.

Il secondo punto è che la funzione del *manas*, come si è accennato, non è semplicemente psicologica. Associato a *ahamkâra*, quindi ad una data individualità, il *manas* è il potere che, per così dire, «ritaglia» la totalità dell'esperienza facendo sì che si prenda coscienza di alcune zone e sezioni di essa ad esclusione di altre le quali, per quell'essere, si celano nel subconscio o nell'inconscio. Ciò che è esperienza cosmica diviene, in buona misura, l'inconscio o il subconscio del singolo essere vivente (13).

Praticamente questa azione selettiva del *manas* si esercita sulla materia di una esperienza già qualificata ad opera dei cinque *paramânu* e dei *tanmâtra*. Per comprendere questi *tattva*, bisogna abbandonare l'idea che di solito ci si fa del processo della percezione e della conoscenza sensoriale, secondo la quale si avrebbero percezioni perché esistono cose reali materiali. La veduta indù è diversa: non esiste una materia nel senso occidentale e nemmeno vi sono cose come realtà fisiche oggettive. Ci si riferisce invece a dei principî superfisici, anteriori e superiori sia alle percezioni semplicemente soggettivo-sensoriali, sia a ciò che viene inteso come realtà fisica. Tali principî sono appunto i *tanmâtra*, termine, questo, che legato all'idea di misura (*mâtra*), esprime un potere di qualificazione, di determinazione. Questa determinazione viene riferita appunto alle qualità sensibi-

(11) Cfr. per esempio *Brihadâranyaka-upanishad*, I, v. 4.

(12) Cfr. S. Das Gupta, *The Study of Patañjâli*, Calcutta, 1920, p. 68: «Lo stesso libro scritto nel microcosmo interno con la lingua delle idee è stato scritto nel mondo esterno con la lingua della materia». Ciò va inteso nel senso completo, per cui i *paramânu*, intesi come gli elementi «atomici» della realtà fisica, son detti avere in proprio qualità corrispondenti anche a quelle delle sensazioni e delle emozioni.

Inoltre, è da rilevare che secondo la dottrina indù la corrispondenza delle modificazioni mentali con una loro controparte oggettiva non ha eccezioni. Così anche i pensieri astratti e i movimenti dell'animo avrebbero la loro controparte in «forme» a loro modo reali, oggettive, suscettibili di essere colte in modi speciali di percezione.

(13) Sul piano psicologico questa funzione del *manas* ha relazione con la facoltà dell'attenzione. Nel testo upanishadico dianzi citato si legge: «Ero altrove col *manas*, non ho visto; ero altrove col *manas*, non ho udito».

li, per cui si parla del *tanmâtra* del suono, del tatto, della forma, del colore, del sapore e dell'odore. Nell'ordine oggettivo, corrispondente alla natura, i *tanmâtra* hanno la loro manifestazione nei cinque *mahâbhûta* – i «grandi elementi» –, che sono l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua e la terra. Donde le corrispondenze trasversali di etere a materia sonora, di aria a materia tangibile, di fuoco a materia di forma e di colore, e, infine, di terra a materia olfattiva. Di una «materia» qui naturalmente si parla solo per analogia, la materia nel senso moderno essendo ignota alla teoria in quistione: l'unico substrato del reale è la *shakti*, nell'una o nell'altra forma. L'intento è soltanto di sottolineare che le impressioni sensoriali hanno un preciso substrato reale corrispondente alla natura di tali impressioni: non hanno una portata semplicemente psicologica.

Circa i *mahâbhûta*, per il loro appartenere al piano causale, essi non vanno confusi con gli elementi della natura presi nel senso di stati della materia fisica. I *tanmâtra*, ai quali essi sono da riportare, debbono venire concepiti piuttosto come «elementi elementanti», ossia come i principî in atto negli elementi, e corrispondono sia a varie modalità della *shakti*, sia a forme di esperienza sovrasensibile. Gli elementi fisici sono soltanto manifestazioni e modi di apparire dei *tanmâtra* e dei «grandi elementi» su un piano particolare, il quale ontologicamente corrisponde all'ultimo dei cinque elementi, alla «terra», la terra essendo concepita come lo stadio della estrema «condensazione», ossia di completa oggettivazione, della *shakti* esteriorizzata. Così tutto ciò che appare sotto specie fisiche e materiali ai sensi nello stato di veglia di una coscienza individuale, tutto ciò ha soltanto l'elemento «terra» per principio. E l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua di cui si può parlare con riferimento alla normale esperienza umana della natura (a tale riguardo, l'etere sarebbe però da escludere, perché per l'uomo di oggi è un concetto della fisica e non l'oggetto di una esperienza diretta) non sono gli elementi che hanno tali nomi, bensì le loro apparizioni simbolico-analogiche nella «terra». Solamente quando il *manas* nella esperienza yoghica sovranormale si ritrae dagli organi dei sensi e percepisce direttamente, i «grandi elementi» di là dalla terra possono venire conosciuti (donde la possibilità, anche, di una percezione estrasensoriale sovranormale e di altri poteri del genere). Ad esempio, passare alla conoscenza dell'«acqua» significa già lasciar dietro di sé il modo sensoriale di percepire – epperò quello a cui è relativa non pure la terra, ma altresì acqua, aria, ecc. quali stati della cosidetta materia fisica – e pervenire ad un modo di percezione gerarchicamente superiore alla «terra». Come si vedrà, nella dottrina della corporeità sottile o occulta questo modo corrisponde allo *svâdhishthâna-cakra*, ad un «centro» di essa che viene subito dopo quello della terra.

Per quanto riguarda l'ulteriore organizzazione di una vita finita, va considerata la serie geminata dei dieci *indriya*: cinque della conoscenza (*jñânenindriya*) e cinque dell'azione (*karmenindriya*). *Indriya* vuol propriamente dire «potere»; gli *indriya* sono dei poteri nel senso di facoltà

legate ad organi, per mezzo dei quali il *manas*, associato all'*ahamkâra* (al principio che fa riferire a sé, ad una individualità, ogni percezione ed ogni azione), agisce, «ritagliando», come si è detto, la materia complessiva dell'esperienza possibile secondo la legge, la forma e il destino che definiscono una data esistenza individuale. I cinque *indriya* della conoscenza vengono riferiti ad orecchi, pelle (come organo generale del tatto), occhi, lingua, naso, e – anche questa sarebbe una progressione – all'udito, che corrisponde all'etere, fino all'odorato, corrispondente, nell'ordine degli elementi, alla «terra». Gli *indriya* dell'azione vengono messi in relazione con gli organi di escrezione, di generazione, di presa (le mani), di locomozione (i piedi), di espressione (voce, parola). Cinque gli uni, cinque gli altri, cinque i *mahâbhûta* e cinque i *tanmâtra*: il tutto, secondo la concezione organico-qualitativa indù, unito da rapporti di corrispondenza, particolarmente importanti nella scienza delle reazioni sottili, delle evocazioni e dei risvegli.

È bene ricordare che la progressione va sempre dall'interno all'esterno, che, quindi, l'esterno poggia sempre sull'interno e ne è condizionato. Così gli oggetti della conoscenza dipendono, metafisicamente, dagli organi della conoscenza, questi dall'«organo interno» (*buddhi* + *ahamkâra* + *manas*), questo dal principio spirituale – come secondo la seguente imagine: «Allo stesso modo che la ruota è retta dai raggi e questi hanno nel mozzo il loro sostegno, del pari gli elementi della realtà sono retti dagli elementi della coscienza e gli elementi della coscienza sono retti dal *prâna*» – il *prâna*, in questo testo, venendo messo in stretta connessione col principio spirituale, *prajñâtmâ* (14). Ciò non impedisce che sul piano empirico dell'esistenza dispersa, il soggetto della conoscenza sia il cosidetto «Io degli elementi», *bhûthâmâ*, Io che si trova ripreso nel vario giuoco dei *guna* e trasportato più o meno passivamente dalla sua esperienza (15).

Questa è la serie dei trentasei *tattva* secondo i Tantra. Giunti a *prthivî*, alla «terra», la potenza si arresta e si fissa; si è al limite del suo differenziarsi e, simultaneamente, del suo identificarsi e del suo perdersi in «altro». Qui il gesto manifestativo in senso stretto è consumato. La Shakti torna *kundalî*, cioè ravvolta. Essa viene raffigurata come dormiente nel centro della corporeità occulta umana corrispondente alla «terra» (*prthivî*

(14) *Kaushîtaki-upanishad*, III, 8.

(15) Cfr. *Maitrâyana-upanishad*, III, 2: «L'*âtmâ* immortale sussiste come una goccia d'acqua su una foglia di loto [a cui non si attacca], ma questo *âtmâ* è sopraffatto dai *guna* di *prakrti*. Sopraffatto, egli cade in confusione e per via di questa confusione non conosce il santo, augusto creatore che è in lui stesso; contaminato dalla corrente dei *guna*, diviene inconsistente, vacillante, spezzato, bramoso, discentrato e soggiacendo alla mania pensa: "Io sono questo, questo è mio" [è la funzione di *ahamkâra*] e vincola sé da se stesso come un uccello in una rete». Si aggiunge, tuttavia, che «non quel *purusha* è sopraffatto ma solamente l'"Io degli elementi", per via del suo essere contenuto [= immedesimato nella sua esperienza]» (III, 3).

cakra) nella forma di una serpe avvolta per tre spire intorno al *phallus* simbolico di Shiva, il Signore immobile della manifestazione: le tre spire simboleggiando i tre *guna* e, l'altra mezza, tutte le forme e determinazioni (*vikrti*) sviluppatesi attraverso *mâyâ* e gli altri *tattva*. Nel centro che corrisponde alla «terra» è dunque, per così dire, raccolta e perduta in se stessa l'infinita potenzialità della Shakti che ha proceduto lungo il processo della manifestazione.

Riferendosi alla natura in genere, dal punto di vista tantrico sono i *guna* a differenziare gli aspetti di essa. Nel mondo anorganico la potenza sta essenzialmente nel segno di *tamas*, così ha un grado minimo di libertà che si esaurisce in processi automatici e meccanici, la «materia» rappresentando, come si è visto, l'oggettivazione, o precipitato, del grado-limite dell'«ignoranza», quindi della passività della potenza rispetto a se stessa. Nel mondo organico, l'azione di *tamas* si attenua, in esso la «vita» rappresenta già una forma shaktica parzialmente liberata, in grado sempre maggiore via via che si ascende lungo la scala evolutiva organica. Così le varie esistenze di questo mondo possono venire considerate come l'oggettivazione, il simbolo divenuto sensibile, di gradi crescenti di «sapere» (*vidyâ*). In altri termini, già nella vita viene visto un fuoco consuntivo dell'ignoranza; in un organismo vivente l'«altro» è già in una certa misura ripreso in una unità ed è permeato da una certa luce; la *shakti* sta essenzialmente sotto il segno di *rajas*, che è movimento espansivo, slancio e dinamismo. Infine, quando la vita, come nell'uomo, si raccoglie legandosi a forme superiori di coscienza, si manifesta già l'influsso di *sattva*, la cui essenza è «essere» e pura luce.

L'uomo è *shakti* nella duplice forma di potenza cosciente e attiva rispetto a se stessa (è ciò che, in genere, viene chiamato spirito) e di potenza inconscia e passiva rispetto a se stessa, corrispondente alla vita organica e al corpo. Questo inconscio dell'individuo corrisponde al macrocosmo, è la forma tamasica secondo la quale un essere finito sperimenta il macrocosmo, l'insieme delle potenze della realtà: idea, questa, che fa da fondamento alle pratiche dell'ha*t*ha-yoga tantrico. Nell'inconscio e nell'organico vitale sono chiuse forze cosmiche. Essi costituiscono la corporeità occulta dell'uomo. Così l'insegnamento tantrico e, in genere, quello indù, usano l'espressione *kâya*, corpo, naturalmente in senso traslato, con riferimento ad elementi costitutivi presupposti da ogni esistenza individuale, sebbene sottraentesi alla percezione diretta normale: allo stesso modo che una mano, anche se fosse essa solo visibile, presuppone l'insieme dell'organismo.

Circa questi «corpi» i Tantra seguono essenzialmente il Sâ*m*khya, che aveva distinto un triplice corpo, da interpretarsi, con riferimento ai *tattva* tantrici, come segue. Vi è anzitutto il corpo detto «causante» – *kârana-sharîra* – riprendente l'insieme dei *tattva* più alti. Viene poi il «corpo sottile» – *sûkshma-sharîra* – il quale presenta a sua volta due aspetti: in primo luogo un aspetto mentale (il cosidetto «corpo fatto di mente», *manomaya*, o anche *vijñânamaya*) nel quale agiscono *buddhi*, *manas* e gli elementi ele-

mentanti che, come si è detto, sono anche i principî immateriali superiori e anteriori alle varie facoltà di percezione sensoriale, che essi tuttavia condizionano; in secondo luogo un aspetto «vitale» (il cosidetto corpo di vita o di soffio, *prânamaya*) facente da substrato a tutto ciò che è organico e fisiologico, alle varie forze e funzioni vitali. Di questo corpo vitale, o corpo di soffio, si riveste, per così dire, il corpo fatto di mente nel manifestarsi nell'esistenza sa*m*sârica (16). Infine va considerato il corpo materiale – *sthûla-sharîra* – che è il corpo vero e proprio, il soma; composto da un dato incontro di specificazioni dei cinque elementi (*bhûta*), esso rappresenta la forma più esteriore e spessa di manifestazione dell'entità umana. Il corpo materiale è retto dal corpo sottile, e questo dal corpo causante. Nell'insieme dei tre è compresa potenzialmente tutta la manifestazione.

È opportuno dire qualcosa in particolare sul secondo corpo nel suo aspetto di corpo di vita o di soffio, per le importanti relazioni di esso con lo yoga. È un ente che, rispetto al corpo materiale, ha la funzione attribuita da Aristotele all'«entelechia», nozione che è stata ripresa da alcune scuole moderne di biologia ad orientamento vitalistico. L'entelechia è, per così dire, la «vita della vita», un qualcosa di immateriale e di semplice che, compenetrandolo di sé e animandolo, fa uno il corpo e sta all'origine della sua speciale forma o costituzione e del particolare accordo e tono delle sue varie funzioni. La differenza rispetto all'entelechia aristotelica e al vitalismo moderno sta nel fatto che nell'insegnamento indù essa non si riduce a un semplice principio esplicativo.

Il *prâna*, la forza vitale di cui, secondo l'insegnamento tradizionale, è fatto il corpo sottile in tale suo aspetto, è anche qualcosa di sperimentabile nello stato «sottile» della coscienza del proprio corpo. Viene riferito che allora esso dà l'impressione di qualcosa di luminoso e di radiante (*tejas*).

(16) Nell'antica tradizione egizia il «corpo sottile» corrisponde al *sekhem*, termine che si può tradurre con «potere» (= *shakti*), «forma» e anche «forza di vita» (cfr. E.A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*, I, pp. 163-164). Importanti sono le corrispondenze con le dottrine riferite da Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 37, 43); egli parla di un «corpuscolo celeste e aereo, che alcuni chiamano il veicolo etereo dell'anima, altri il carro di essa», mediante il quale l'anima pervade il corpo partendo dal centro di esso, dal cuore, come secondo lo stesso insegnamento indù. «Chiamo *eidolon*», egli aggiunge, «questa potenza che vivifica e regge il corpo, la quale è l'origine dei sensi e per mezzo della quale l'anima stessa esercita in questo corpo le facoltà sensorie. Essa sente le cose corporee per mezzo del corpo, muove il corpo nello spazio, lo regge nello spazio e lo nutre durante il sonno. In questo *eidolon* dominano due potentissime virtù; la prima si chiama fantasia... o virtù imaginativa e cogitativa; l'altra si chiama il senso della natura [come una realtà animata]». L'uomo — sempre secondo Agrippa, che anche a tale riguardo riprende l'insegnamento iniziatico tradizionale — per mezzo del corpo è soggetto al fato (= *karma*); l'anima dell'uomo per mezzo dell'*eidolon* muove la natura nel fato, ma per mezzo della mente [= νοῦς = principio shiva] è al di sopra del fato» (tr. it.: *La filosofia occulta*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972).

In una *Upanishad* (17) si legge: «Ciò che è il *prâna*, è *prajñâ*, e ciò che è *prajñâ* è il *prâna*», il termine *prajñâ* rimandando a qualcosa del genere.

Pur senza essere il respiro, come secondo alcune interpretazioni grossolane di questi insegnamenti, il *prâna* è legato al soffio vitale. La fisiologia superfisica indù distingue cinque modi principali di esso: *prâna*, *apâna*, *vyâna*, *samâna*, *udâna*. Questi sono i cinque *vâyu*, termine che derivando dalla radice *vâ*, muoversi, soprattutto come movimento del vento e dell'aria, si potrebbe tradurre con «correnti». L'insegnamento ad essi relativo è piuttosto intricato, sia perché si tratta di elementi di una scienza sperimentale sovrasensibile (yoghica), sia perché i testi spesso discordano nell'uso dell'una o dell'altra denominazione dei *vâyu*. La veduta prevalente è che il primo *vâyu*, avente il nome dello stesso *prâna*, della forza di vita in genere, ha segno «solare» e corrisponde ad una funzione aspirante e attrattiva esercitata sull'ambiente cosmico; esso assorbe nel corpo di vita quel che ad esso occorre dal *prâna* cosmico, si lega al respiro come inspiro e soffio toracico; ad *apâna* sono date nei testi interpretazioni varie, esso corrisponde soprattutto alla forza vitale in azione nelle funzioni escretive ed eiettive in genere (in particolare, nell'emissione del seme, per cui non è privo di una certa relazione anche con la sessualità) e ha un carattere «terrestre»; in terzo luogo, *vyâna*, il «soffio diffuso» o «pervadente», compenetra il corpo, lo tiene insieme e presiede anche al metabolismo, ai processi di distribuzione e di circolazione organica; in quarto luogo, *samâna*, il «soffio che congiunge», avente relazione coi processi di assimilazione vitale e organica; infine *udâna*, con una funzione opposta a quella del primo *vâyu*, non di inspiro ma di espiro, di uscita nell'ambiente cosmico – donde varî riferimenti: riferimento di *udâna* alla funzione del parlare e del pronunciare, dell'emettere voci; suo riferimento alla restituzione dell'energia vitale da parte di chi, morendo, emette l'ultimo soffio; riferimento, anche, alla corrente ascendente lungo la *sushumnâ*, in chi esce dallo stato umano di esistenza mediante la morte attiva yoghica. Nell'hatha-yoga vengono considerati principalmente *prâna* e *apâna* nei termini di una antitesi; *prâna* è diretto verso l'alto, *apâna* verso il basso, *vyâna* avendo allora la funzione di tenere insieme i due (18).

Per il suo carattere dinamico e vivificante, il corpo prânico viene messo in una particolare relazione con la *shakti*, la *shakti* essendo, di contro a Shiva, il principio del movimento e della «vita». Ad esso allude il simbolismo ermetico-alchemico occidentale quando parla della «donna occulta», o «donna filosofale».

(17) *Kaushîtaki-upanishad*, III, 2.

(18) *Maitrayânî-upanishad*, II, 6, e *Mundaka-upanishad*, III, 5; *Amrtabindu-upanishad*, 34-37. Nell'ultimo testo sono anche indicati i «colori» (da non intendersi nel senso fisico) dei *vâyu*: *prâna*, rosso rubino; *apâna*, rossastro; *samâna* come cristallo opalescente; *udâna*, giallo pallido; *vyâna*, simile a fiamma.

Il corpo sottile in genere viene anche considerato come la sede dei *samskâra* o *vâsanâ*. Il sistema dei *tattva* rende conto delle condizioni generali di una coscienza individuale in una data forma di esistenza; però esso non spiega l'esistenza fattuale di una data coscienza individuale, di un dato *jîva*, anziché di un altro. Si è visto come *manas-tattva* «ritagli», circonscriva e organizzi una data esperienza possibile. Qual è la causa per cui si determina proprio quella esperienza e non un'altra, per cui ad uno *jîva* si rivela quindi un dato mondo e non un altro? Questo mondo non può che corrispondere a ciò che lo *jîva*, l'essere individuale vivente, afferma o desidera nella sua profonda, trascendentale volontà di divenire (che si è visto essere in relazione con *buddhi-tattva*). Da qui, il senso più generale dei *samskâra*. I *samskâra* corrispondono ad una interiore, trascendentale preformazione alla quale è ordinata l'attività discriminativa e individuante del *manas*. In un ambito più ristretto, nel corpo di vita essi sono potenzialità subcoscienti, alcune di carattere organico, altre di carattere psichico; quindi non si tratta soltanto della forma di un dato corpo e della sua costituzione ma anche dell'indole, del carattere, delle tendenze congenite di un dato individuo. Per la presenza di un certo gruppo di *samskâra*, e non di altri, ognuno è quello che è (oltre a trovarsi nel «suo» mondo). È ciò che anche nella filosofia occidentale (Kant, Schopenhauer) è stato presentito e denominato «carattere intelligibile» o «noumenico»; però la concezione indù è più vasta riprendendo anche il dominio biologico e «sottile» e quel che determina, in genere, la situazione esistenziale del singolo, nella sua particolarità.

Qual è, a sua volta, l'origine dei *samskâra*? Questo problema è complesso. Rimanda alla dottrina delle eredità multiple. Nelle forme popolari dell'insegnamento indù si dà una spiegazione, assai soggetta a cauzione, basata sulla rincarnazione: i *samskâra* , ragioni e cause di quel che un essere finito è fattualmente come corpo, mente, tendenze e esperienza, sarebbero effetti e conseguenze di forme anteriori di esistenza, anche tracce o abitudini create da una precedente attività (*karma*). Con ciò, evidentemente, il problema non è risolto ma soltanto spostato, perché se per spiegare i *samskâra* in azione nella presente esistenza si risale all'attività di una esistenza anteriore che li avrebbe creati, per spiegare perché allora vi sia stata proprio questa attività bisognerebbe risalire ad una esistenza ancora anteriore, e così si può procedere all'infinito, senza venire a capo di nulla. In un punto o nell'altro bisogna pur fermarsi, bisogna riferirsi ad un atto di autodeterminazione. Resta da intendere il luogo di questo atto.

Esso non può trovarsi nel tempo e nella storia perché nel tempo e nella storia non esiste nemmeno una qualche continuità fra le varie manifestazioni di una coscienza individuale, fra le «esistenze» del mito rincarnazionista. La continuità esiste solo sul piano sottile vitale (prâ*n*ico), nella forza di vita la quale non è legata ad un singolo corpo e non si esaurisce in esso; in più alto grado esiste poi al livello di *buddhi-tattva*, del *tattva* che può chiamarsi dell'«individuo individuante» e la cui natura è un determinare.

Qui, al limite superiore dei *tattva* impuri, devesi pensare che si verifica una interferenza, in questi termini: da un lato, appunto la pura autodeterminazione, di cui si è detto, e che è in una certa misura dall'alto, procedente dalla sfera dei *tattva* puri e del «corpo causante», e traducentesi nell'atto della *buddhi*. Di questa determinazione, non si deve chiedere una causa, perché ci si trova in una regione dove l'estrema ragione dell'atto è l'atto stesso, dove le cause non sono determinate da altre cause e dove ogni forma si manifesta come un momento di ciò che si è chiamato il «giuoco», *lîlâ*, della Shakti. In questa linea dall'alto, dal piano di *prajñâ* (cfr. cap. 3), non esistono dunque antecedenti e non esistono *samskâra*. Dei *samskâra* vengono però assunti subito dopo, per elezione, coalescenza e appropriazione (*ahamkâra*) all'incontro con ciò che si può chiamare la corrente sa*m*sârica in senso stretto, la quale comprende forze preformate, linee di eredità di diverso genere, sia biologiche, sia prâ*n*iche, che rimandano ad antecedenti prossimi o remoti più o meno concatenati. In tal senso, dei *samskâra* sono in atto nel corpo sottile nel quale passa a manifestarsi il corpo causale, e sono essi a dirigere sia l'azione individualizzante e selettiva del *manas* e dei suoi organi, sia la vitalità che sostiene, alimenta e modella la forma fisica. Secondo un certo aspetto, le antiche nozioni del «dèmone» e del «genio», possono venire riportate appunto al corpo di vita informato da un dato gruppo di *samskâra*, assunto per mezzo della *buddhi* nel dar vita all'imagine sa*m*sârica dell'immobile Shiva. Pertanto, i *samskâra* non hanno a che fare col vero nucleo della personalità, con ciò che potrebbe venir chiamato il suo elemento sovrannaturale, col suo nucleo più profondo, il quale già al livello della *buddhi* si trova fuor dalle condizioni per le quali si potrebbero immaginare, per esso, antecedenti temporali, forme anteriori di esistenza individuale. Ciò va a smitizzare la concezione popolare della rincarnazione, la quale, malgrado quel che alcuni pretendono, non fa parte dell'insegnamento esoterico (19).

Con ciò abbiamo esposto, nei suoi principali aspetti, la visione del mondo e dell'uomo dei Tantra. La parte che in essa può aver avuto la spe-

(19) Ciò trova riscontro, in buona misura, nella dottrina del dèmone multiplo riferita da Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 2). Egli parla anzitutto di un «dèmone sacro» che «non viene dagli "astri" ma da una causa superiore, dall'eterno Signore degli spiriti». Esso ha un carattere universale e sovrasta tutto ciò che è natura (il *samsâra*). Nella terminologia di Agrippa, vi corrisponde la «mente» intesa come quella parte trascendente dell'uomo che «non può essere dannata», ma che lasciando al loro destino (*karma*) le forze a cui si associa ritorna integra alla sua origine (III, 36) così come secondo la dottrina indù l'*âtmâ* non è tocco né dalle buone opere né dalle cattive. Viene poi considerato un secondo dèmone, quello della «genitura», secondo alcuni scelto dall'anima al momento di discendere nel corpo e legato agli astri (cioè determinato da un dato destino, da una data influenza o linea sa*m*sârica): esso «è l'esecutore e il conservatore della vita, che concilia col corpo e di cui ha cura dopo averla trasmessa al corpo».

culazione metafisica non deve autorizzare a concepirla come una semplice «filosofia». Essa è stata essenzialmente elaborata in vista della pratica realizzatrice e fa parte di un *sâdhanashâstra.* Serve da sfondo e da inquadramento, in un insieme in cui l'azione avrà la parte decisiva. Pertanto è detto: «Tutta la cultura di una vasta mente è cosa vana se nel contempo non si consegue il potere conferito dal *sâdhana*» (20).

Passiamo dunque al campo pratico, alla considerazione dei riti, delle tecniche e dello yoga del tantrismo.

(20) *Tantratattva*, I, 25.

5. *Pashu, vîra* e *divya.* La Via della Mano Sinistra

Nell'introduzione abbiamo già detto che, come pratica, il tantrismo presenta diversi aspetti. Bisogna soprattutto distinguere le forme popolari di esso, da ritenersi sopravvivenze o reviviscenze di culti e pratiche del substrato pre-ario della civiltà indù, da forme differenziate rientranti nel campo dell'iniziazione e dello yoga, dove, a parte l'orientamento particolare dovuto allo shaktismo e allo shivaismo, viene perseguito l'ideale più alto della spiritualità indù, che è il decondizionamento dell'essere umano e la «grande liberazione».

Sulle prime forme, su quelle popolari, non ci soffermeremo. Esse rientrano essenzialmente nel dominio dell'etnologia. Vi ricorre il culto della Devî, associato talvolta a pratiche stregoniche e orgiastiche. In sèguito faremo qualche riferimento a forme del genere nei casi in cui esse sono state integrate nell'una o nell'altra varietà del *sâdhana* tantrico.

È possibile mettere in relazione le articolazioni principali di questo *sâdhana* con una tipologia e col problema della qualificazione dei singoli (*adhikâra*). Infatti, viene riconosciuto che le diverse vie corrispondono a diverse qualificazioni, e la via che può essere adatta per un dato tipo umano, per un tipo umano diverso può non esserlo, quindi per lui è da sconsigliare o da interdire. A tale riguardo, riferendosi a certe esperienze di un carattere piuttosto allarmante per il profano, il Woodroffe ha rilevato, a ragione, che invece di «ciò è cattivo» si dovrebbe semplicemente dire: «ciò non è adatto per me» (1).

L'accennata tipologia si basa sulla teoria dei tre *guna*, da noi già esposta (cfr. cap. 4): vi sono uomini tamasici, uomini rajasici e uomini sattvici, ossia individualità nelle quali predominano, rispettivamente, la qualità *tamas, rajas* o *sattva.* Una distinzione complessiva viene fatta dai Tantra, nel senso di contrapporre gli esseri del primo tipo a quelli degli altri due tipi e di rivolgersi, per il *sâdhana* e lo yoga, esclusivamente ai secondi. Un concetto specificamente tantrico è quello di *pashu,* applicato alla prima

(1) *Shakti and Shâkta*, cit., p. 408.

categoria. *Pashu* può anche voler dire animale, così può designare, in genere, l'uomo istintivo e animalesco, preso da bassi interessi. Ma il termine viene dal verbo *pash*, che significa legare, e in base a ciò è stato applicato non solamente a chi soggiace a vincoli naturalistici, all'essere in cui predomina la natura materiale e animale, ma anche a colui che subisce vincoli sociali e morali, che segue in modo passivo e conformistico, senza possedere la «conoscenza», norme e riti varî. In ciò si manifesta la forza limitatrice e ottusa di *tamas*. Così non è che il *pashu* sia necessariamente «cattivo»; a questa stregua, secondo il giudizio comune, egli può anzi apparire «buono». Viene detto dai Tantra che nel *kali-yuga*, ossia nell'età ultima, esistono prevalentemente, per non dire esclusivamente, esseri aventi natura da *pashu* (nei due sensi). Si deve riconoscere che simili idee, formulate parecchi secoli fa, rendono abbastanza bene la situazione dei tempi nostri. Circa l'India, un tratto caratteristico dei Tantra è il limitare al *pashu* anche tutto ciò che è pratica devozionale e religiosa, anzi talvolta si giunge a considerare lo stesso *vedâcara*, ossia l'insieme delle pratiche vèdico-brahmane, come cosa di pertinenza del *pashu* o, tutt'al più, dei gradi più bassi del gruppo successivo, del gruppo dei *vîra*.

Vîra è un termine avente la stessa radice del latino *vir* che vuol dire, in opposto a *homo*, uomo in senso eminente; esso designa una natura virile e «eroica» (*vîra* viene usato anche per «eroe»), determinata essenzialmente da *rajas-guna*. A loro volta, i *vîra* sono stati spesso suddivisi in diverse categorie. Secondo il *Kulârnava-tantra* (2) vi sono *vîra* della Via della Mano Destra (*dakshinâcâra*) e *vîra* della Via della Mano Sinistra (*vâmâcâra*); i secondi vengono considerati superiori ai primi e per loro viene usato, nel testo, il simbolismo guerriero (*kshatriya*) a sottolineare qualità di forza, di coraggio, di audacia, di disprezzo del pericolo. Vengono infine i *siddha* e i *kaula*, la via dei quali – *kaulâcâra* – sarebbe tale che «non ve ne è di più alta e di migliore»; riprendendo una imagine buddhista viene detto che la loro legge o verità, *dharma*, cancella e fa sparire ogni altra alla stessa guisa che l'orma di un possente elefante cancella e fa sparire le orme di ogni altro animale (3). La parola *siddha* comprende il senso di una perfezione, di un compimento, per cui nel *siddha* si potrebbe vedere l'«adepto». Quanto a *kaula*, la designazione viene da *kula*, termine che dal significato ordinario di grande famiglia, casata nobile o clan, è passato a quello di una organizzazione o catena iniziatica nella quale viene supposta la presenza reale della Shakti (così la Devî viene chiamata «la Signora del Kula»). I *kaula* sono coloro che fanno parte ad una di tali organizzazioni. Se i *vîra* in genere sono caratterizzati da *rajas-guna*, questa qualità ascendendo lungo i

(2) *Kulârnava-tantra*, II, 7-8 sgg.; *Mahânirvâna-tantra*, IV, 43-45. Per la tripartizione in genere cfr. *Vishvasâra-tantra*, XXIV; *Nitya-tantra*, III.

(3) *Mahânirvâna-tantra*, XIV, 180; altre esaltazioni dei *kaula* in XIV, 183-193. Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., pp. 490-498, 141.

gradi della gerarchia ora accennata si purifica e tende a trasmutare in *sattva-guna*, cioè nel *guna*, nella qualità luminosa e sovrana, che caratterizza la terza principale categoria della classificazione tripartita, quella dei *divya* (da *deva*, dio). Tre partizioni, dunque: *pashu*, *vîra* e *divya* (4).

Quanto ai *vîra*, per loro viene gradatamente meno ogni limitazione, ogni vincolo. Riti, pratiche e anche culti tradizionali possono anche venire conservati, ma secondo l'opposizione esistente fra coloro che hanno la conoscenza (*prabuddha*), ossia coloro che hanno in vista la loro essenza e le loro valenze superiori, esoteriche e iniziatiche, e l'insipiente (*mûdha*). In particolare, ai *vîra* è riservato il rituale segreto, il cosidetto *pañcatattva*, di cui ci occuperemo a suo tempo e che fra l'altro comprende l'uso del sesso e di bevande inebrianti. Per il *kaula* e per chi ha raggiunto lo stato del vero *siddha-vîra*, per costui, che *è* e che *sa*, che è signore delle sue passioni, che s'identifica in modo completo con la Shakti, non esiste più proibizione alcuna (5). Come la Shakti suprema, Parashakti, è superiore ai contrari, così per lui bene e male, onore e disonore, merito e colpa e ogni altro valore degli uomini o, per meglio dire, dei *pashu*, cessa di avere un qualsiasi senso. E come la Shakti è assolutamente libera, così egli viene chiamato *svecchacârî*, ossia «colui che può fare tutto quel che vuole». Pertanto il suo comportamento può anche essere tale che i profani lo temano, lo evitino, lo condannino (6).

È significativo che una delle differenze fra le due vie tantriche dei gradi superiori, fra quella della Mano Destra e quella della Mano Sinistra

(4) Nel *Kâlîvilâsa-tantra* (VI, 1-12) i tre tipi del *pashu*, del *vîra* e del *divya* sono messi in relazione con le quattro età del presente ciclo: la natura (*bhâva*) del *divya* corrisponderebbe alle due prime età (dell'«oro» e dell'«argento», *satya* e *tretâ-yuga*), quella del *vira* alla seconda e alla terza età (dell'«argento» e del «bronzo», *tretâ* e *dvapara-yuga*), quella del *pashu* all'età ultima («età del ferro», *kali-yuga*). Da ciò risulterebbe che i *vîra* e i *divya* oggi rappresentano quasi i superstiti di una razza dello spirito scomparsa. Lo *Jñâna-tantra* ritiene, pessimisticamente, che «oggi non vi è qualificazione (*bhâva*) superiore a quella da *pashu*», per cui proibisce il rituale coi *pañcatattva* o esige che esso almeno sia tenuto segreto e rivelato solamente a chi, malgrado tutto, sia un *vîra* o un *divya*.

(5) Cfr.J. Tarkâlamkâra, cit. in *Shakti and Shâkta*, cit., p. 350; *Kulârnava-tantra*, IX, 4.

(6) Si può ricordare, a tale riguardo, la storia tibetana di Naropa che cerca invano il maestro Tilopa: lo incontra sempre di nuovo ma sempre di nuovo gli sfugge perché non sa riconoscerlo. Ad esempio Naropa incontra un uomo che gli chiede di aiutarlo a finire una donna. Naropa, invece, gli si precipita addosso e libera la vittima — ma la visione sparisce ed egli si ritrova solo. Era stata una prova ed egli ode la voce del maestro che gli dice ironicamente: «Io ero quell'uomo». La stessa situazione si ripete in una serie di altri incontri, nei quali il maestro Tilopa non viene riconosciuto perché si presenta nella persona di chi compie o propone atti riprovevoli (A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet*, Paris, 1929, pp. 179-180; tr. it.: *Mistici e maghi del Tibet*, Astrolabio, Roma, 1965).

(qui messe entrambe sotto il segno di Shiva – *shaivâcâra*), viene indicata nel fatto che mentre anche nel più alto compimento, *siddhi*, proprio alla prima esiste sempre, per l'adepto, «qualcosa al disopra di lui», nella *siddhi* della Via della Mano Sinistra egli «diviene lo stesso sovrano» (*cakravartî* = re del mondo) (7). Ciò vuol dire che ogni residuo di dualità fra l'uomo integrato e il trascendente, epperò ogni ipostasi divina, sono superati. Lo stato di Shiva (*shivatva*) essendo stato realizzato, cade ogni senso di differenza e ogni rapporto di subordinazione. Nei Tantra buddhisti (Vajrayâna) spesso allo stesso Buddha vien fatta annunciare la legge dei *vîra* e dei *kaula*, presentati come «al di là dei *Veda*» (*vedasyagacarâ*h), completamente liberi dalle disposizioni da *pashu*, potenti tanto nel colpire quanto nel concedere favori, godenti di ogni specie di oggetti dei sensi. Essi agiscono sotto vesti varie, come uomini che ora seguono le leggi morali e sociali (*shishta*) e ora le infrangono (*brashta*), talvolta anche come esseri incorporei e sovraterreni (8). Se, sempre nel Vajrayâna, allo stesso Buddha vien fatta affermare paradossalmente la relatività di ogni norma morale, la vanità di ogni culto, l'insignificanza dei cinque precetti fondamentali del buddhismo originario e perfino del triplice omaggio della venerazione buddhista (al Buddha, alla legge e all'Ordine) in termini così crudi che nella esposizione figurata di un testo i *bodhisattva*, ossia coloro che si sono soltanto avviati verso il risveglio, svengono, mentre i compiuti, i *tathâgata* nell'assemblea restano impassibili (9), il punto di vista dei Tantra induisti non è diverso: il *siddha* resta puro e intatto anche compiendo azioni il semplice pensiero delle quali basterebbe a mandare gli altri in perdizione (10).

Tutto ciò richiede alcune spiegazioni. Per prima cosa, bisogna distinguere la caratterizzazione di un ideale e di coloro che lo hanno veramente realizzato, da quel che si riferisce ad una speciale disciplina. In genere, l'India ha ignorato ogni moralismo, si è tenuta lontana da quel feticismo della morale che invece è venuto a prevalere in Occidente. Alle norme morali essa non ha attribuito alcun valore assoluto, nessun carattere categorico; rispetto allo spirituale, essa ha visto nelle norme morali dei semplici mezzi, ordinati ad un fine superiore, donde, ad esempio, la nota imagine della zattera che si trova nel canone buddhista: la morale, *shîla*, viene assimilata ad una zattera che ci si costruisce per attraversare un corso d'acqua ma che, dopo averlo attraversato, non ci si porta dietro (11). In secondo luogo, e non senza relazione con ciò, è stata riconosciuta l'invulnerabilità di chi possiede la conoscenza trascendente. Già nel più antico codice indo-

(7) Testo in A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, p. 153.

(8) *Rudrayâmala*, XVII; *Nitya-tantra*, III; *Guhya-samâja*, 120-142 (cit. in H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart, 1940, p. 167).

(9) *Guhya-samâja*, 20 (in H. von Glasenapp, *Buddhistische*, cit., p. 47).

(10) *Tantratattva*, I, 100.

(11) *Majjhimanikâya*, XXII;

ario, il *Manâvadharmashâstra*, vi è quasi dell'ostentazione nell'indicare tutto ciò che il brâhmano in possesso della scienza spirituale può anche commettere senza, con ciò, macchiarsi (12); si paragona tale scienza ad un fuoco che come arde ogni vincolo così consuma ogni colpa (ciò che per altri avrebbe un significato di colpa). E nella tradizione upanishadica ricorre frequentemente lo stesso motivo: il destino di chi «conosce» Brahman – viene detto – non è influenzato né dalle opere buone né da quelle malvagie, entrambi si «staccano» da lui, ossia non hanno presa su lui (13). In altri termini, egli si trova al disopra del *karma*, ossia della legge per cui un'azione genera un determinato effetto. Si può aggiungere che nello shivaismo la trascendenza rispetto alle norme della vita comune viene portata anche sul piano popolare per il fatto che Shiva, fra l'altro, è presentato come il dio o il «patrono» di coloro che non conducono una vita normale e perfino dei fuorilegge.

Per conto loro, i Tantra mettono coerentemente in evidenza quel che deriva da una dottrina conforme della non-dualità (*advaitavâda*). Il Vedânta e le altre scuole speculative – essi dicono – sono piene di dissertazioni metafisiche sulla non-dualità. Ma come mettere d'accordo ciò con l'insieme delle interdizioni e delle restrizioni che in esse s'incontrano ad ogni pie' sospinto? (14). Se Brahman è veramente «uno e senza un secondo» come lo vuole la tradizione (*shruti*), che senso ha dire che questo è bene e quello è male, che questo è puro e quello è impuro, che questo lo si deve fare e quello non lo si deve fare? Tali opposizioni di valori esistono soltanto per colui che, invece di dominarla, si lascia dominare da *mâyâ-shakti*; non essendovi un «altro», l'altro del Brahman essendo soltanto la potenza di manifestazione alla quale è inscindibilmente unito, metafisicamente non vi è cosa che non sia pura, buona e giusta o, per meglio dire, esiste un livello al quale non vi è cosa che non possa essere pura, buona e giusta. La dottrina del «giuoco», della libertà di Parashakti, che non ha nulla al disopra di sé, che non soggiace a nessuna legge sovraordinata, rende ancor più evidente tutto ciò. In genere, vien fatto valere senza mezzi termini un principio già enunciato dalla tradizione: «Tu hai proclamato l'azione e la libertà di chi agisce – *kartâ svantatra*h *karmâpi tvayokta*m *vyavahârata*h».

Tuttavia, i Tantra pur tenendo fermo a queste verità metafisiche, in conformità al loro orientamento verso la concretezza affrontano il problema pratico individuale. Non si può ignorare che di fatto il punto di parten-

(12) Cfr. per esempio *Mânavadharmashâstra*, XI, 246, 261, 263.

(13) *Kaushîtaki-upanishad*, I, 5, e III, 1 (dove si trova parimenti un elenco di atti tenebrosi che non toccano chi «conosce» Brahman); *Maitrayânî-upanishad*, II, 6: «Questo *âtmâ* in questo mondo non è vinto dai frutti chiari o tenebrosi delle azioni»; *Chândogya-upanishad*, IV, xiv, 3; *Brihadâranyaka-upanishad*, IV, iv, 22.

(14) Vimalânanda, introduzione al *Karpuradîstotram*, ed. Avalon, pp. 9-11.

za è costituito da un essere condizionato e che anche per chi abbia qualificazione e vocazione da *vîra* l'esser del tutto libero da vincoli, il non essere un *pashu*, più che una realtà data è una mèta, un còmpito da realizzare La teoria del giuoco e della libertà della Shakti serve da sfondo; ma un essere particolare vivente, uno *jîva*, non è senz'altro Parashakti e finché resta tale non ha mano libera per fare impunemente tutto quel che vuole; può bensì permettersi una anomìa, ossia non rispettare legge alcuna, ma subendone le conseguenze in relazione al piano di esistenza che lo condiziona. In genere, il condizionamento può venir messo in rapporto con la nozione indù di *dharma*. *Dharma*, in questo contesto, è la natura propria di un essere, è ciò che sul piano sa*m*sârico lo definisce e fa sì che sia quell'essere e non un altro (*svalakshnadhâranât dharma*h), così è anche la sua legge interna costitutiva che si traduce in una data norma (il *dharma* di una casta corrisponde, per esempio, alle norme ad essa proprie) (15). Questa legge può essere o non essere riconosciuta e seguìta, dal che procedono effetti corrispondenti secondo il già accennato principio del *karma*: il *karma* fa sì che ogni essere riceva proprio quel che è conforme al genere della propria azione, in forma diretta o differita. Non si tratta però di una sanzione estrinseca o comunque legata a giudizi morali, bensì di una legge immanente neutra: l'azione stessa partorisce un dato effetto, quasi meccanicamente. Pertanto, nella loro correlazione *dharma* e *karma* esprimono il condizionamento degli esseri nell'ordine manifestato.

Di un determinismo, qui però è il caso di parlare solo in un senso relativo, appunto perché viene ammessa la possibilità di agire in modo contrario al *dharma*, di violare il *dharma* (= *adharma*), salvo subirne le conseguenze: come chi sapesse che ingerendo un dato cibo egli danneggerà il proprio organismo eppure lo facesse, non curandosi di ciò che avverrà. Dal punto di vista non morale ma ontologico per un essere condizionato la conseguenza dell'*adharma* è, in via normale, il suo retrocedere lungo la gerarchia degli esseri, perché *adharma* in lui può significare soltanto il predominio dato alla parte informe, caotica, puramente shaktica di se stesso, a svantaggio di quella formata e stabile. Ciò significa, nelle esposizioni popolari figurate, andare verso gli «inferni».

Ora il più alto ideale della tradizione indù, la liberazione, è sinonimo di un decondizionamento totale dell'essere, così comporta anche il superamento di *dharma* e *karma*. Già sul piano sociale l'India aveva riconosciuto il diritto di staccarsi dal *dharma*, di sciogliersi dalla legge delle varie caste, a chi tende verso l'incondizionato battendo la via dell'ascesi e dello yoga contemplativo. Sebbene lo abbiamo già accennato, sarà opportuno sottolineare il carattere assoluto del fine ultimo, carattere tale da riuscire quasi inconcepibile per la maggior parte degli Occidentali. Si è mirato ad un tra-

(15) Cfr. A. Avalon, *Quelques concepts fondamentaux des Hindous*, Calcutta, 1917, p. 11 sgg.

scendimento e ad una superiorità di fronte a qualsiasi forma di esistenza, divina, umana o sub-umana, materiale, sottile o spirituale che sia. È stato affermato che la natura divina non è meno vincolante di quella di un altro essere, alla stessa guisa che «da una catena d'oro non si è meno legati che da una catena di ferro» (16). Ci si trova, qui, di fronte ad una dottrina dell'universo per la quale il «mondo», contrapposto all'incondizionato, riprende lo stesso Sukhâvatî, ossia il «paradiso» che una vita santa e conforme al *dharma* può far ottenere come conseguenza del *karma*. Il passare all'una o all'altra gerarchia celeste (l'identificazione con i varî Deva) non interessa: sono sempre forme dell'esistenza condizionata, secondo il detto: «Può mutare la materia e il luogo, ma la modalità [che è quella di un essere condizionato] resta la stessa, sia nel Signore degli dèi che nell'ultimo animale» (17). Nel trattare dei *tattva* abbiamo visto che lo stesso Signore, Îshvara o Brahmâ, ossia il dio teistico, viene concepito come appartenente alla manifestazione, pur costituendone, per così dire, l'àpice o il limite. Una espressione drastica del buddhismo, il quale attribuisce parimenti a Brahmâ un rango ontologico subordinato rispetto allo Svegliato (18), è che gli dèi non possono pervenire alla liberazione perché «inebetiti» dalle beatitudini celesti. Da un altro punto di vista, sia in Patañjali, la grande autorità dello Yoga, sia nei Tantra si trova detto che gli «dèi» sono nemici dello yogî perché come poteri volti al mantenimento dell'ordine naturale cercano di sbarrare la via a chi da esso vuole sciogliersi e vuole dominarlo (19).

Chiarite queste idee, vediamo come si presenta il problema della liberazione al livello dei *siddha* e dei *kaula* tantrici. Qui l'anomìa, la distruzione dei vincoli e l'*adharma* (l'azione che viola il *dharma*) vengono considerati come un mezzo e una disciplina. In genere, un simile comportamento è distruttivo perché, come si è detto, nel caso di un profano, di un *pashu*, esso lo disgregherebbe, lo farebbe discendere lungo la gerarchia degli esseri. L'adepto di natura eroica, il *vîra*, dà però al processo un orientamento tale che esso lo conduce invece verso l'alto, che esso agisce in modo positivamente decondizionalizzante. Si potrebbe dire così, che contro il *dharma* viene attivato il fondo shaktico elementare che sta al disotto del *dharma*, per portarsi al disopra del *dharma*: l'*adharma* come catarsi, con un carattere rituale e trascendente. È come uno strappare i veli da cui la realtà originaria è coperta, come un evocare il mondo shaktico in cui bene e male, divino e umano, alto e basso non hanno senso alcuno, trascendere le

(16) *Mahânirvâna-tantra*, XIV, 110; II, 115.

(17) *Vairagya-shataka*, VI, 4.

(18) Cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., pp. 124-126.

(19) Nel suo commento agli *Yoga-sûtra* (III, 50) Vyâsa parla anche della tentazione che gli dèi cercano di esercitare sullo yogî per farlo deviare dalla direzione dell'assoluta liberazione e per fargli desiderare di divenire semplicemente un dio.

forme, spezzare i limiti, destare il senso dell'abisso – da cui «perfino Îshvara è divorato» – senza esserne travolti ma ottenendo una trasfigurazione, l'apertura sull'incondizionato. In genere, uno dei principî fondamentali del tantrismo della Mano Sinistra è di non staccarsi dalle potenze del *pravrtti-mârga*, ossia della fase discendente, shaktica, della manifestazione, ma di assumerle e di portarle ad una intensità tale da renderle autoconsuntive. L'insegnamento tantrico della *Jñânâsiddhi* di Indrabhûti, che tuttavia – viene detto – dovrebbe essere tenuto segreto e da comunicare ai soli iniziati perché altrimenti ne deriverebbero mali immensi, è: *karmanâ yena vai sattvâ*h *kalpakoli shatâny api, pacyante narake ghore tena yogî vimucyate*, ossia: «Con gli stessi atti che fanno bruciare alcuni uomini negli inferni per interi eoni lo yogi ottiene la suprema liberazione» (20).

Il rischio che tutto ciò comporta è evidente. Nei Tantra si trova, a tale proposito, l'imagine di una serpe giunta ad una certa distanza dell'estremità di una canna di bambù che se si arrampicasse ancora senza raggiungerla, ma perdesse la presa scivolerebbe cadendo giù, all'estremità inferiore di essa (21). Il pericolo di deviazioni, la possibilità che ciò che viene inteso per un fine di bene (ossia «anagogico», conducente verso l'alto) si converta in male, tutto questo viene riconosciuto dai testi (22). Da un lato i Tantra ritengono che colui che, avendo conseguito lo stato umano, non tende a superarlo, è come uno che uccidesse se stesso (23); dall'altro essi affermano che la via dei *vîra* e dei *kaula* è ardua quanto andare su un fil di spada o cavalcare una tigre selvaggia (24). Viene ripetuto sempre di nuovo che essa è piena di pericoli, che il *pashu*, l'essere animalesco, debole, vincolato, l'essere che non ha vinto la paura, deve assolutamente evitarla (25), che è bene dunque, ad esempio, che il rituale coi *pañcatattva* venga tenuto segreto sia per non dar luogo ad incomprensioni presso i profani incapaci di intenderne il senso più alto, sia, appunto, per i suoi pericoli (26). Così bisogna esaminare fino a fondo se stessi, la propria natura, le proprie possibilità e la propria vocazione, perché viene anche detto: «Dura è la grande

(20) Indrabhûti, *Jñânasiddhi*, ed. B. Bhattacharyya (*Two Vajrayâna Works*, Baroda, 1929), p. 29 [XV]. Lo stesso principio viene enunciato dal maestro di Indrabhûti, Anandavajra, nella *Prajñopâyavinishcayasiddhi* (I, 15): citati da M. Eliade, *Le Yoga - Liberté et immortalité*, Paris, 1954, p. 395.

(21) Cit. da A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 609.

(22) Cfr. per esempio *Mahânirvâna-tantra*, I, 59, 67.

(23) *Kulârnava-tantra*, I, 18.

(24) J. Tarkâlamkâra note al *Mahânirvâna-tantra*, in A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 592. Del resto, a parte il tantrismo, dalle stesse *Upanishad* era stato affermato: «Difficile come andar sul filo di un coltello è la via» (*Kâthaka-upanishad*, I, iii, 14).

(25) *Kulârnava-tantra*, I, 222; I, 124.

(26) *Kulachûdâmani-tantra*, I, 28 sgg., *Kulârnava-tantra*, I, *passim*; *Jñânasiddhi*, cit. verso la fine.

via (*mahâpanthâ*) e ben pochi sono coloro che la percorrono fino in fondo. Ma è da dirsi un grande colpevole chi, dopo essersi impegnato sulla via dello yoga [da riferirsi, nel presente contesto, alle accennate discipline], torna indietro» (27). Costui scava a se stesso la fossa.

Così, una adeguata preparazione e un adeguato orientamento sono necessari. Sulla preparazione, diremo più oltre, parlando della purificazione della volontà e del simbolismo della vergine, nonché del superamento dei *pasha*, ossia dei vincoli dell'esistenza ordinaria. Il fine precipuo di essa, è destare in sé il principio *shiva* e stabilirsi saldamente in esso prima di evocare l'elementarità della *shakti*. Per quel che riguarda l'orientamento, errore gravissimo sarebbe scambiare la via dei *vîra* con quella di un «superuomismo» di tipo nietzschiano e individualistico-anarchico. Qui non si tratta di potenziare fino all'estremo la natura umana bensì di «bruciarla», dunque di bruciare anche l'«Io» individualistico e ogni sua *hybris*, per andare oltre.

Già prima del diffondersi del tantrismo, nella tradizione indù era stato posto il problema di quel tipo di azione che non vincola, che non crea *karma*. A tale riguardo, era stato distinto il *sakâma-karma* dal *nishkâma-karma*, il primo essendo l'azione compiuta secondo passione, desiderio, ecc., nella dipendenza dell'Io sa*m*sârico dall'oggetto di essa, il secondo essendo l'azione pura, voluta per se stessa, compiuta come un rito, con un senso sacrificale – nel linguaggio religioso: offerta al Supremo – in termini metafisici: rivolta verso l'incondizionato (28). E già nella *Bhagavad-gîtâ* per questo secondo tipo di azione erano state considerate scadute molte interdizioni proprie all'etica e ad una morale ascetica, fra cui, ad esempio, l'*ahimsâ*, la norma di non uccidere. Infatti in questo testo lo stesso dio, Krsh*n*a, incita Arjûna a combattere e ad uccidere – ad uccidere perfino amici e persone del suo stesso sangue che si trovano sul fronte opposto, dichiarando che la sua azione non crea *karma* e non costituisce colpa se compiuta in modo «puro», impersonalmente, di là dalle idee del vincere e del perdere, dalla gioia e dal dolore, dalla felicità e dalla sventura, dall'«io» e dal «tu» (29). In questo testo sembrerebbe, a tutta prima, sussi-

(27) Testo del *Mahâbhârata* (V, 52 sgg.) citato da M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 159.

(28) Soltanto questo senso, un orientamento verso la trascendenza, può avere, in una dottrina della non-dualità, l'elemento «sacrificale», l'idea di una qualche divinità personale quale punto di riferimento essendo propria unicamente a «chi non sa», al *mûdha*. Così in un Tantra vengono ricordate le parole della *Bhagavad-gîtâ*: «Brahman è l'offerta [sacrificale]; Brahman è l'atto dell'offrire; nel fuoco, che è Brahman, da Brahman è compiuta, e nel Brahman si trasforma colui che resta consapevole [del fatto], che l'azione stessa è il Brahman» (*Bhagavad-gîtâ*, IV, 24). Questo tema si ritrova per esempio nel *Mahânirvâna-tantra* e nel *Gandharva-tantra*.

(29) *Bhagavad-gîtâ*, II, 38, 48-49; IV, 19-22, 41-42; cfr. III, 9: «Questo mondo è vincolato dalle azioni, tranne che da quelle sacrificali; perciò, o Kaunteya, libero da ogni attaccamento, con un tale significato [sacrificale] compi ogni azione»; IV, 23:

stere un limite, quello costituito dal *dharma*, dal modo di essere e dalla norma da guerriero, *kshatriya*, di colui al quale viene impartito un simile insegnamento. Ma alla fine si vede che questo limite è assai labile quando il dio come sfondo metafisico e senso ultimo del suo insegnamento si rifà, in genere, alla trascendenza, all'incondizionato quale forza che sul piano degli esseri finiti non può non agire che in modo distruttivo, quasi come il Dioniso Zagreus che travolge ogni cosa. Così la dottrina trasmessa ad Arjûna culmina nella visione, di cui egli viene fatto partecipe, proprio di questa dimensione della divinità, che evidentemente trova una corrispondenza negli attributi distruttivi e terrifici dello Shiva e della Kâlî tantrici (30). In questi termini il problema è risolto; viene indicata un'azione che non crea *karma*, che non condiziona ma decondiziona e che si fa via per la liberazione.

Ebbene, di tutti gli aspetti dianzi indicati e preoccupanti della Via della Mano Sinistra il presupposto è un orientamento di non diverso tipo – l'orientamento verso la trascendenza –, la «purità» dell'azione, possiamo anzi dire l'«ascesi» dell'azione anche quando questa conduce verso le esperienze più lontane dal mondo di un ascetismo nel senso più corrente, mortificatorio o rinunciatario, ad esempio verso esperienze orgiastiche e verso la crudeltà. Sotto una non diversa luce va considerato il principio tantrico fondamentale che mentre nelle altre scuole lo yoga (nel senso generico di *sâdhana*, ossia di pratica volta al superamento della condizione umana) esclude *bhoga* (il fruimento, cioè l'aprirsi ad ogni esperienza mondana), e *bhoga* esclude lo yoga, nella via dei *kaula* l'una cosa si unisce all'altra (31). Un tale principio vale nei riguardi sia della via, sia del comportamento di un *siddha*, ossia di chi è giunto al termine di essa; da costui qualsiasi cosa può venir fatta, ogni esperienza può venir vissuta se resta distaccato, ossia libero dal vincolo dell'Io. In tali condizioni, il *karma* non ha presa, si è di là da *dharma* e da *karma*. Dunque, la differenza rispetto al superuomo individualista, per non parlare di personaggi sul tipo di quelli del marchese de Sade, risulta ben evidente.

È, fra l'altro, un principio tantrico che il compimento può venire raggiunto per mezzo di ciò stesso che ha condotto alla «caduta» (*yaioreva patanam* *dravyaih* *siddhihst air eva sadhitâ*) (32) – mettiamo «caduta» fra virgolette perché qui ovviamente non può trattarsi di nulla di simile a ciò che una tale parola esprime sul piano religioso. Il riferimento va anche alle

«Dell'uomo libero da attaccamento, liberato, che ha la mente salda nella "conoscenza", che compie ogni azione con un significato sacrificale, tutta l'azione si dilegua [ossia non crea *karma*]».

(30) *Bhagavad-gîtâ*, XI, *passim*.

(31) *Kulârnava-tantra*, I, 23; *Mahânirvâna-tantra*, I, 51; cfr. III, 39; II, 20; *Kulachûdâmani*, I, 28 sgg.

(32) *Kulârnava-tantra*, V, 48.

passioni. Sono di Aryadeva (33) le parole: «Il mondo, vincolato dalla passione, solamente per mezzo di essa può venire liberato... Come il rame, trattato con una tintura magica, diviene oro puro, del pari in colui che sa le passioni si trasformano in coadiuvanti per la liberazione». A tale riguardo, si ha in vista un mutamento interno, *râgacaryâ*, in virtù del quale ciò che dal *pashu* viene vissuto come «passione» (ossia, come la stessa parola lo dice, come qualcosa rispetto cui si è passivi) si estrae una forza pura, una *shakti*, che alimenta la fiamma interna e conduce verso l'illuminazione. Torneremo fra un momento su ciò. Qui l'intensità riveste una speciale importanza. I testi del Vajrayâna mentre sottolineano la relatività dei valori morali, rilevano appunto che le passioni perdono il loro carattere di «impurità» (*klishta*) quando si fanno assolute, quando divengono forze elementari come il fuoco, l'acqua, la terra, il vento, ecc. (34). Ciò è da intendersi nel senso che in tal caso esse disindividualizzano – per usare una espressione alchemico-ermetica, esse «lavano bruciando» – e così possono propiziare aperture di là della coscienza condizionata.

Qui appare assai chiaramente l'opposizione fra due metodi. Lo yoga, specie quello che s'inspira al Sâmkhya, vuole, per così dire, cauterizzare i focolari dell'infezione samsârica, vuole distruggere, con le sue discipline, nelle stesse radici subcoscienti e preindividuali i focolari dei moti passionali e delle concupiscenze dopo averli isolati. In genere, su questa linea venendo considerata l'azione causata da un *karma* e producente un nuovo *karma*, ossia un ulteriore condizionamento, viene postulata la rinuncia all'azione. Se il fine ultimo al livello dei *vîra* tantrici in via di principio non è molto diverso, il metodo prescelto non è l'isolamento ma l'evocazione e l'assunzione intensiva del fondo shaktico del proprio essere per provocare qualcosa come una autoconsunzione sboccante in una catarsi estatica.

Precisando, in entrambi i casi si tratta di un *sâdhana* che esclude tutto ciò che può somigliare ad una «repressione», con quelle conseguenze che ai nostri giorni hanno fornito una così ricca materia alla cosidetta «psicologia del profondo» e alla psicanalisi. Al livello dello yoga si fa sì che la coscienza si estenda fino ad illuminare gli strati sotterranei della psiche. La dottrina dei *samskâra* e dei *vâsanâ* insegna che una cosa sono gli stati psicologici, mentali e emotivi della vita cosciente ordinaria del singolo – le *cittavrtti* –, un'altra cosa le loro radici che, come si è detto, possono avere perfino un carattere pre-individuale e preconcezionale (prenatale) e di essi costituiscono il substrato. Ai fini dello yoga classico, modificare le *cittavrtti* nel senso di escludere certe inclinazioni e di favorire il sorgerne di altre, di reprimere o sublimare alcuni aspetti del carattere e delle tendenze come si fa nel segno di una qualche morale nel senso corrente, profano, è insufficiente. Infatti, secondo tale dottrina dei *samskâra* non è detto che

(33) Cit. in H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, cit., p. 30.
(34) Cit. in H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, cit., pp. 29, 170.

una volta modificate o eliminate le forme in cui si manifesta superficialmente nella comune coscienza individuale di veglia una «radice», un *samskâra*, anche questa radice, che in genere è subcosciente, sia rimossa. Di solito essa permane allo stato latente, quasi come un ceppo che rigermoglierà e si riprodurrà non appena si presentino occasioni propizie; simile a un fuoco che attende soltanto nuovo combustibile per ridivampare. Al livello dello yoga se certe disposizioni e certi moti dell'animo debbono essere superati, occorre raggiungere e bruciare appunto quelle radici, come si procede nel caso di un focolare d'infezione; se esse debbono essere trasformate, è necessario provocare mutamenti che incidano durevolmente sul piano dei *samskâra*, degli strati più profondi della psiche.

Al livello delle pratiche e dei riti dei *vîra* l'orientamento, come si è detto, è diverso. Benché ciò rientri più nella pratica che non nella presente discriminazione dei metodi, sarà utile fornire qualche dettaglio sul regime tantrico delle passioni. L'idea della purificazione delle passioni qui acquista un significato speciale, si riferisce ad uno spostamento dal piano soggettivo-mentale a quello dei poteri e ad un corrispondente «denudamento» di essi (purificare = denudare). Chi si mette su questa via, grazie alle discipline cui si applica giunge gradatamente a percepire, secondo evidenza diretta, che passioni, emozioni, impulsi, ecc. sono solo manifestazioni di poteri attenuate e variamente condizionate: quasi semplici echi. Vale, qui, la stessa veduta che, in base alla teoria dei *mahâbhûta*, è applicata al mondo della natura: i «grandi elementi» esistono in sé, di là dalle loro varie manifestazioni sensibili; ad esempio, il fuoco in questa o quella fiamma ha solamente una apparizione particolare e contingente, resa possibile dalla presenza di certe condizioni che, per essere, in via normale, costanti, vengono scambiate erroneamente con la sua causa, con lo stesso fuoco. Alla stessa guisa, concupiscenza, odio, paura, ira, tristezza, ecc. quali si manifestano nei vari individui in varie circostanze riporterebbero ad altrettante *shakti* o enti, *devatâ*, insomma a forze a carattere trans-soggettivo, tanto che non si dovrebbe dire «io amo», «io odio», ecc., ma piuttosto «ora una forza si manifesta in me come amore, odio, ecc.». Il carattere di compulsività delle passioni e delle emozioni, lo scarso potere che il singolo, in genere, ha su di esse, benché le riferisca a sé medesimo, viene addotto come una prova di questa teoria.

Viene detto che il percepire secondo evidenza diretta tutto ciò può portare a stati critici, in primo luogo perché ci si rende conto che l'uomo subisce forze sovraordinate, l'azione delle quali riveste la forma mendace di manifestazioni della sua stessa anima, mentre questa, in un certo modo, ne è soltanto lo strumento: crollo, dunque, di tutto un mondo di illusioni dell'Io e del «mio». In secondo luogo, perché quando passioni e moti dell'anima vengono vissuti non più nei loro riflessi soggettivi ma nella loro nudità di poteri, essi rivestono – si afferma – una veemenza e una elementarità tali da provocare gravi squilibri della vita personale. Il diaframma viene, per così dire, aperto: un diaframma, che in un certo modo ha una funzione protettiva.

Ebbene, il metodo tantrico cerca proprio esperienze del genere al fine di conseguire una superiore libertà. Tutto il segreto consisterebbe nella formula apparentemente semplice di trasformare la passività in attività. Quando una passione o un moto dell'animo si manifesta, come un'onda che sorge, non si dovrebbe reagire né subire; bisognerebbe aprirsi e identificarvisi in modo attivo, conservando un sopravvanzo di forza, tanto da non essere trasportati ma da trasportare, intensificando lo stato in modo da provocare la completa emergenza della radice. Si potrebbe dire che in ciò si ha una varietà del connubio dello Shiva, incorporato da chi agisce, con una *shakti*, nel quale occorre soltanto stare attenti a che non sia la seconda a prendere il sopravvento perché in questo caso potrebbero verificarsi forme di ossessione tali da far retrocedere la persona in quistione nella condizione di un essere «demonico», strumento completo della forza evocata che essa si era illusa di dominare. Vedremo che ad un certo livello del cosidetto rituale segreto, per alcuni elementi da esso considerati la tecnica non è diversa.

Se il punto critico viene superato, se esperienze del genere si sviluppano in modo positivo, la conseguenza sarebbe il venir meno del carattere di necessitazione, di compulsione delle passioni e delle emozioni, ci si avvierebbe a divenire il «signore delle passioni» in un senso positivo del tutto diverso dal tenerle a bada o dal reprimerle. Si disporrà liberamente di esse. Come, secondo la dottrina yoghica, chi «conosce» il *bîjâ* (l'«elemento») del fuoco, per provocarne l'apparizione non ha necessariamente bisogno dei mezzi ordinari, ovvero, pur essendo presenti le condizioni normali per una combustione, può far sì che il fuoco non appaia, del pari chi procede lungo questa via acquisterebbe il potere di evocare o di sospendere a volontà passioni e emozioni, indipendentemente dagli oggetti e dalle situazioni che sogliono suscitarle, anzi secondo una elementarità ignota all'uomo comune, il quale crede che ai sentimenti e alle passioni non si possa comandare, che veri e autentici siano soltanto quelli subìti, falsi gli altri. Nel *siddha* le *shakti* delle passioni vanno a far parte del suo essere, sono suoi poteri (35), e di nuovo si realizza il principio tantrico dell'unità di yoga (della disciplina) e *bhoga* (il «fruimento») e si chiarisce la situazione nella quale il *siddha*, o *kaula*, può fare tutto ciò che vuole restando spiritualmente invulnerabile.

Possiamo riferire alcune istruzioni pratiche date in relazione ad una via analoga. Il punto di partenza è una condizione di attenta, costante calma. Come similitudine vien detto che quando l'acqua non è mossa, essa si fa trasparente e permette di vedere ciò che vi è nel fondo o appare nel

(35) Cfr. Râma Prâsad, *Nature's Finer Forces*, London-Madras[2], 1894, p. 157: «Il fine ultimo della via è uno stato della mente in cui le sue manifestazioni divengono completamente potenziali. L'anima può col potere che ha, farle passare all'atto, ma esse perdono ogni capacità di trasportare la stessa anima».

fondo. Dopo di che, nel testo si legge: «Quali pur siano i pensieri, le idee o le passioni atte a turbare che sorgono, esse da un lato non vanno abbandonate, dall'altro si deve impedire che ci dominino; le si debbono lasciar sorgere senza cercare di dirigerle o di formularle [di fermarle nelle loro forme soggettive]. Se ci si limita a guardarle distintamente nel loro sorgere e se si persiste in tale atteggiamento, ogni idea o passione si rivelerà nella sua vera essenza perché non la si è lasciata a se stessa [ossia, non la si è lasciata agire come avverrebbe spontaneamente]. Grazie a tale metodo, tutto ciò che sembra ostacolare la crescenza spirituale può venire usato come un aiuto sul sentiero. Per questo, cotesto metodo è chiamato " l'utilizzazione degli ostacoli con aiuti sul sentiero"» (36). È una indicazione schematica della via da seguire per conoscere, di là dalle loro manifestazioni psicologico-affettive, le passioni-forza, le passioni-*shakti*. L'assorbimento e l'aggregazione di esse nel proprio essere avverranno in un secondo tempo.

Fin qui abbiamo considerato essenzialmente le vie del *vîra*, dell'essere nella cui natura prevale il *rajas-guna*. Sarà bene ricordare che ad un tale tipo sono da riferire non soltanto le esperienze connesse al rituale segreto e i metodi di rottura decondizionalizzante dianzi indicati, ma altresì l'uso magico e evocatorio dei riti per la percezione, di là dalle forme esteriori delle cose e dei fenomeni della natura, di forze sovrasensibili sotto le specie di *shakti*: forme, manifestazioni o modi della Shakti suprema. Pertanto, una visione magico-simbolica del mondo è il presupposto di tutto il rituale dei gradi tantrici intermedi, e non soltanto di essi . Lo è anche di buona parte dello yoga in senso stretto e sovraordinato. Tale è infatti il fondamento della teoria e della pratica dei *mandala* e degli *yantra*, simboli grafici largamente usati nel tantrismo di ogni scuola e concepiti non come segni inventati dall'uomo, utili al massimo per l'azione suggestiva che possono esercitare, bensì come *signaturae rerum*, come espressioni di strutture sovrasensibili oggettive della realtà. Del pari, questa è la base della dottrina dei *mantra* e dei *bîjâ*, loro controparte, forze formative sovrasensibili che del «nome di potenza», della «parola che agisce», costituiscono l'anima e il principio taumaturgico. Di nuovo, non e diversa la premessa degli *âsana* e delle *mudrâ*, ossia delle posizioni e dei gesti, secondo le loro valenze magiche e iniziatiche. Per tal via soprattutto nei Tantra rivive, malgrado tutto, una parte dello spirito della prima epoca vèdica, quando l'uomo appariva meno come un asceta alle prese col mondo e col *samsâra*, che non come una libera forza vivente fra dèi e poteri, tra forme di illuminazione e energie sovrasensibili, salutari o pericolose, secondo una pienezza cosmica e «trionfale».

Come abbiamo visto, oltre agli esseri che stanno sotto il segno di *tamas* – i *pashu* – e quelli che stanno sotto il segno di *rajas* – i *vîra* e i

(36) Testo in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, cit., p. 138.

kaula – vi sono le persone nelle quali predomina *sattva*, e tali sono i *divya*, esseri con qualificazione puramente spirituale (letteralmente: «divina»). Non si parla molto di esse nei testi tantrici, forse perché questi testi hanno in vista la situazione dell'età ultima, del *kali-yuga*, età nella quale tali nature sono assai rare. Volendo definire la terza categoria senza uscire dal campo del tantrismo, si potrebbe dire che il *divya* segue una via essenzialmente interiore, non si interessa ai rituali di trascendimento violento e nemmeno al ritualismo magico, che egli si stacca dal dominio dell'azione al pari dei seguaci del Sâ*m*khya e del primo buddhismo, che il dominio a lui proprio è quello dello yoga nel senso specifico di pratiche che si applicano alle forze racchiuse nel proprio organismo. Può chiarire una tale differenza ciò che si fa dire allo yogî tantrico con qualificazione *divya*: «Che bisogno ho di una donna esterna? Ho una donna dentro di me». Egli non pratica i riti sessuali dei *vîra* che si uniscono ad una *shakti* nella persona di una donna, ma si sforza di destare nel suo stesso corpo la *shakti* con la quale unirsi per raggiungere il suo fine.

Se si cerca la caratteristica dello yoga tantrico, essa è probabilmente da vedere nella particolare valorizzazione del corpo. Una espressione tipica del *Kulârnava-tantra* è: «Il corpo è il tempio del dio. L'essere vivente – *jîva* – è Sadâshiva [Shiva nel suo puro aspetto "essere"]. Che egli abbandoni l'"ignoranza" come si getta un'offerta, pensando e sentendo nel suo culto: "Io sono Lui"» (37). In nessun modo il corpo viene considerato come un nemico, e non è il metodo della pura contemplazione intellettuale che qui vien raccomandato. Alle scuole tantriche, sia induiste che buddhiste, è proprio il concepire il corpo stesso secondo una sua dimensione iperfisica, lo stabilire, attraverso di esso, rapporti analogico-magici fra macrocosmo e microcosmo e volgere verso l'unità suprema attraverso il corpo da ridestare, conoscere e signoreggiare completamente nel suo lato interno, occulto; la gerarchia dei suoi elementi e dei suoi poteri marcando anche le tappe verso il fine supremo. Del resto, era già un detto upanishadico: «Tutte le divinità sono chiuse qui nel corpo» (38). Dunque, non disprezzo del corpo ma assunzione di esso e esplorazione dei suoi segreti e dei poteri in esso contenuti.

L'ulteriore carattere distintivo dello yoga tantrico è il suo essere un ha*t*ha-yoga nel senso di un ku*n*dalinî-yoga, ossia uno yoga nel quale il principio agente è la Shakti presente nell'organismo e nel quale, quindi, la chiave di tutta l'opera è il risveglio di essa e il congiungimento con essa. «Ku*n*dalinî», viene detto (39), «è la base essenziale di tutte le pratiche

(37) Cfr. anche lo *Shrîcakrasambhâra-tantra*, p. [41] dove sono dati varî elementi per la contemplazione del corpo come di un tempio, con l'uso, anche, di analogie cosmiche.

(38) *Prânagnihotra-upanishad*, 4.

(39) *Hathayogapradîpikâ*, III, 1.

dello yoga». Ciò caratterizza lo yoga tantrico rispetto a quello che viene chiamato lo yoga della conoscenza, jñâna-yoga o dhyâna-yoga. Nel secondo il corpo ha una parte subordinata; esso viene considerato quando si tratta degli *âsana*, cioè delle posizioni del corpo tali da facilitare i processi meditativi, e oltre a ciò, quando, allo stesso scopo, si pratica il *prânâyâma*, ossia il controllo e la regolazione del respiro. Al di fuori del tantrismo, come haṭha-yoga venne e viene tuttora inteso un insieme di pratiche miranti a rendere forte e saldo l'organismo, e aventi anche un valore igienico e terapeutico, però non legate a nessun significato superiore, tanto da potersi parlare, a tale riguardo, di uno «yoga fisico». A questa stregua, l'haṭha-yoga è stato e viene ancora considerato, al massimo, soltanto come un grado preliminare o come un ausiliario rispetto allo yoga della conoscenza, in quanto la premessa di tale yoga è che il fisico di chi vi si applica deve essere perfettamente in ordine, che nessuna turba e nessuno squilibrio organico vadano a pregiudicare l'andamento dei processi spirituali. Preso in se stesso, questo haṭha-yoga non ha dunque un valore maggiore di una qualche ginnastica eugenica e terapeutica, ed è significativo, per il livello intellettuale degli Occidentali, il fatto che se lo yoga nei tempi ultimi ha acquistato una notevole popolarità in Europa e in America, a prescindere dalle fisime occultistiche, esso l'ha acquistata essenzialmente in quanto è stato assunto proprio in questi termini banali e primitivi, cioè fisici.

Nel tantrismo l'haṭha-yoga riveste invece una dignità, un significato e una portata assai diversi. Come si è detto, esso diviene lo yoga per mezzo del quale si tende a conseguire la rottura del livello ordinario della coscienza, la decondizionalizzazione dell'essere e la trascendenza per mezzo del potere basale nel quale sia la mente, sia la forza di vita del corpo di ogni individuo avrebbero la loro radice – per mezzo di *kundalinî-shakti*, «presenza» della Shakti primordiale nell'uomo. Così esso diviene parte integrante inseparabile del vero râja-yoga, ossia dello «yoga regale» nell'accezione più alta di tale termine (40) che non può non richiamare alla mente una designazione analoga usata da una delle principali correnti iniziatico-operative europee, l'*Ars Regia* ermetico-alchemica. E il termine *hatha* implicando anche l'idea di una violenza, è lecito stabilire una certa continuità di orientamento fra esso e la stessa via propria ai *vîra* e ai *kaula*.

Alcuni ambienti tantrici sono portati a ritenere che fra l'haṭha-yoga e le altre forme di yoga vi sia una differenza per quel che riguarda non soltanto il metodo ma anche il risultato complessivo. In particolare, l'haṭha-yoga prometterebbe un potere sovranormale sul proprio corpo. Esso non solo renderebbe possibile la *jîvanmukti*, ossia una liberazione che per esse-

(40) *Hathayogapradîpikâ*, I, 1, dove è detto che «l'haṭha-yoga è la via per il raggiungimento del più alto râja-yoga», da cfr. con IV, 79: «Vi sono molti che sono haṭha-yogî senza che conoscano il râja-yoga. Penso che siano meri praticanti le cui fatiche non avranno alcun frutto» — qui si allude all'haṭha-yoga preso nel senso fisico.

re completa non ha bisogno di aspettare il distacco dal corpo provocato dalla morte dell'organismo fisico, ma offrirebbe anche, in larga misura, la possibilità di piegare la legge della corruzione organica, della senescenza e della stessa morte, di prolungare oltre i limiti normali l'esistenza umana, di conservare tutte le forze psico-fisiche, di signoreggiare la vita e la morte grazie al potere reale di uccidersi con un atto della volontà, s'intende dire: di porre fine alla vita del corpo senza ricorrere a mezzi fisici (*icchâ-mrtyu*). Su ciò, torneremo a suo tempo e parleremo anche di altri poteri sovranormali, *siddhi*, che andrebbero ad integrare la volontà umana lungo la via dell'hatha-yoga tantricamente inteso (41).

Naturalmente il grande problema nell'hatha-yoga è costituito dal modo in cui si può prendere contatto con le forze segrete del corpo e far presa sulla «corporeità occulta», dato che gran parte dei processi organici si svolgono automaticamente, si sottraggono alla coscienza ordinaria e sono ripresi nell'inconscio già nelle loro modalità fisiche, per tacere, poi, delle loro controparti sottili. Forse non è illegittimo supporre che la qualificazione *divya* della categoria di persone che abbiamo creduto di poter associare allo yoga in senso proprio, non si riferisce solamente ad una disposizione spirituale ma anche ad una condizione esistenziale, ossia che si tratti di un tipo umano per il quale la sensibilità per le forze «sottili» in atto nell'organismo non si è atrofizzata, come è avvenuto sempre più nel corso dei tempi nell'uomo in genere; che si alluda dunque ad un tipo per il quale le soglie della «corporeità occulta» non sono del tutto sbarrate, ovvero per il quale tale sbarramento è in maggior misura rimuovibile. Su ciò, torneremo più oltre.

Ancora un punto da sottolineare per prevenire equivoci, è che l'opposizione dell'hatha-yoga allo jñâna-yoga non deve far pensare che il primo faccia a meno di discipline mentali e contemplative da una parte, di discipline riguardanti la volontà dall'altra. In realtà, le une e le altre sono il presupposto di ogni forma di yoga. Allo stesso yoga classico patañjaliano quello tantrico deve buona parte dei suoi strumenti perché senza il potere di una concentrazione intensiva della mente, quale viene indicato negli *Yoga-sûtra*, non è possibile giungere a rimuovere i limiti della percezione sensoriale ordinaria e procedere lungo la via. Quel che nel *Rudrayâmala* viene già richiesto al *vîra*, ossia che egli deve essere puro, *shuci*, capace di una precisa discriminazione intellettuale (*viveka*), assolutamente libero dalle disposizioni da *pashu*, signore di sé di fronte a piacere, dolore, ira e ogni passione (42), vale ovviamente in non minor misura per lo yogi. Su questo lavoro preparatorio generale e su altri aspetti delle qualificazioni richieste porteremo più da presso l'attenzione nel capitolo che segue.

(41) Per altri riferimenti su questa ripartizione dello yoga cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., pp. 643-645.

(42) *Rudrayâmala*, XVIII.

6. I presupposti e gli strumenti per la pratica. Avviamento verso l'esperienza del «sottile». Le posizioni

La veduta generale che in India si ha circa la praticabilità del vero yoga, veduta che dovrebbe essere tenuta presente da chi si interessa a questa disciplina non a semplice scopo di informazione ma essendo attratto dagli orizzonti ad essa propri, è riassunta dalle parole: «Pochissimi sono qualificati per lo yoga e fra costoro ancor più piccolo è il numero di coloro che riescono in esso». Appare così un contrasto fra le premesse metafisiche generali di una teoria della non-dualità che, come già quella upanishadica, postula la presenza della dimensione della trascendenza, dell'*âtmâ*, nell'essere umano, e la situazione fattuale dei singoli individui.

Del resto, in Occidente anche per l'efficacia dei riti da lui indicati per la Grande Opera, un Alberto Magno ebbe ad affermare che «a ciò bisogna essere nati», e molti altri autori si sono pronunciati più o meno negli stessi termini, nel campo iniziatico. Quanto all'India, nelle esposizioni popolari la stessa idea è stata espressa dicendo che può riuscire davvero nello yoga chi abbia qualità privilegiate create da sforzi sulla stessa direzione compiuti in precedenti vite. Avendo già rilevato come, metafisicamente, la dottrina della rincarnazione sia priva di consistenza, questo è un semplice modo di esprimere la stessa idea, di indicare la necessità di una privilegiata qualificazione innata e naturale; in questo campo non avrebbero valore velleità intellettuali e semplici desideri ma lo avrebbe, appunto, qualcosa di organico, di essenziale. Da Agrippa è stato ricordato che «la dignificazione dell'uomo costituisce la chiave di tutte le opere magiche, è la cosa arcana, necessaria e segreta per operare in tale arte» (1). Questo è un concetto di validità generale. Solitamente da una «dignità naturale» (nella quale, a detta dello stesso Agrippa, possono aver parte certi fattori «fatali») viene distinta una dignità acquisita con i propri sforzi, con una precisa regola di

(1) *De Occulta Philosophia*, III, 3.

vita ed anche con «una certa arte religiosa». Alla prima corrisponde la qualificazione privilegiata di cui si è detto, postulata anche in India, mentre la seconda si basa su un processo, sulla «dignificazione» dell'individuo. Ad entrambi si lega ciò che potremmo chiamare il «senso della regalità», *râjabhava*. Tantricamente esso corrisponde essenzialmente alla presenza o al ricordo o al risveglio del principio Shiva in sé. In un commento ai *Sâmkhya-sûtra* (IV, 1) Vijñâna Bikshu usa l'imagine di un figlio di re esiliato, cresciuto in terra straniera e ignaro della sua origine, a cui tale origine venisse improvvisamente rivelata tanto da far nascere in lui la certezza: «Io sono un re». Il rituale dei *mandala*, imagini che rappresentano graficamente le varie parti dell'universo e le forze di esso, si conclude con l'insediamento sul trono della persona che lo realizza, la quale, al *centro*, riceve insegne regali (2). Inoltre, abbiamo ricordato che il *vajra* (= *dorje*) portato nelle cerimonie del buddhismo tantrico e lamaista ha il significato di uno scettro, quindi, di nuovo, un significato regale.

Tre doti considerate dallo yoga classico vengono messe in rilievo anche dai Tantra: *shraddha*, *vîrya* e *vairâgya*. *Vairâgya* è, qui, l'atteggiamento di distacco, di indifferenza o di disprezzo anzitutto rispetto a quanto si lega ad una vita piccola, condizionata, impulsiva e sbandata. Con essa si stabilisce una *distanza* e a tale stregua rimanda parimenti al senso della interiore regalità. Nella sua forma superiore *vairâgya* viene connessa alla discriminazione fra il «reale» e l'«irreale» (l'effimero) e allo spostamento deciso del senso di sé nel «reale», il quadro qui essendo lo stesso del Sâ*m*khya: reale, immutabile e impassibile sono sinonimi, sono le qualità della natura purushica, sovrana e «spettatrice». *Shraddhâ* è la «fede», da intendersi in una accezione positiva, nel senso di una certezza incrollabile, non ammettente dubbi, oscillazioni o scoraggiamenti. La sua controparte è la *vîrya*, ossia la «forza» in senso eminente, capace di creare una continuità nel comportamento e nell'azione. Viene affermato che due fattori ledono e distruggono più di tutto la *vîrya*: la paura e il desiderio (quindi anche la speranza). Però è da tener presente che il termine *vîrya* può avere anche un senso particolare tecnico (specie nel buddhismo): quello di una forza non appartenente al piano sa*m*sârico, capace di portare «contro corrente». (Per quanto ciò possa sembrare strano, in questo senso alla *vîrya* ha potuto venire associato un simbolismo fàllico. Solo così si spiega il fatto che gli asceti shivaiti portavano come emblema, in un pendaglio, il *phallus*, il *linga*, riferito al loro dio. In questo contesto esso stava proprio a significare la *vîrya*, la forza virile in senso superiore – e una delle incomprensioni della corrente storia delle religioni è il suo vedere culti fàllici in senso priàpico, ossia con esclusivo riferimento alla forza procreativa fisica, dovunque appaia il *phallus*: perfino quando, come nell'antichità, in Egitto e nel mondo greco-romano, stando a significare la forza di una sperata resurre-

(2) Cfr. G. Tucci, *Teoria e pratica dei mandala*, Astrolabio, Roma, 1949, p. 51.

zione del morto, esso figurava nei cimiteri, o quando ad esso veniva attribuito il potere di paralizzare o allontanare influenze oscure e demoniche, negli stessi templi.)

La dignità naturale e la dignificazione comportano una certa calma o sovrana impassibilità sentita come naturale. Congiunta con essa, la forza, *vîrya*, può acquistare il carattere di ciò che qualcuno ha felicemente chiamato la «fredda qualità magica» (3). Ad un certo livello, la qualificazione di cui si tratta può venire rafforzata dalla «rinuncia», e in questo contesto si rivela il senso più profondo di varî precetti ai quali di solito viene attribuito un significato banalmente morale. Si può comprendere che la rinuncia sia un fattore della *vîrya*, della potenza e della qualità magica, ove essa rimuova e distrugga la situazione propria al desiderare (4). La teoria di base è che ogni desiderio o brama dell'uomo comune implica uno stato di privazione. È perché non si ha, perché si prova un bisogno, che si è spinti da brama, passione o desiderio verso qualcosa: verso qualcosa da cui, a questa stregua, si va a dipendere. Ora, è ovvio che non si può dominare o realmente possedere una cosa quando col desiderarla ci si metta già in partenza in uno stato di dipendenza di fronte ad essa, di passività di fronte al suo richiamo. «Rinunciando», ossia non desiderando, non chiedendo, il rapporto s'inverte perché allora si attesta uno stato di autosufficienza, di interezza, di indipendenza. Allora – viene detto – anziché esser l'Io ad andare verso la cosa, sarà la cosa ad andare verso l'Io come verso il suo «maschio», come verso un signore che appunto nella sua stabilità e impassibilità possiede una forza magicamente attrattiva (5). Così ogni «rinuncia» – intesa evidentemente come stato interiore – mette a disposizione un potere. Viene chiamata *ojas* la forza occulta che da essa deriva. E questa è anche la premessa per la capacità di possedere un oggetto o di fruirne senza esserne vincolati – si torna, per ancora un'altra via, al concetto tantrico di un fruimento, *bhoga*, che non lede l'essere interiore e si aprono prospettive più interessanti di quelle che possono offrire, ad esempio, l'arida etica stoica e un ascetismo di tipo religioso. In alcuni testi si parla, a tale proposito, di una serie di *shakti*, figurate sotto le specie di divinità feminili, *yoginî* o *dâkinî*, che sono irresistibilmente attratte dalla qualità generata dalla «rinuncia» e che si congiungono con chi l'ha praticata. Il principio, in genere, è che una *shakti* non si dà a chi la desidera, ma viene da sé e si offre a chi incorpora la natura calma e «fissa» di Shiva, del suo sposo.

(3) L'espressione è di G. Meyrink in *Der weisse Domenikaner* (tr. it. *Il Domenicano Bianco*, Bocca, Milano, 1949).

(4) Tale è il senso della «rinuncia» - *tyâga*h = *bhogecchâchâva*h, cfr. *Hathayogapradîpikâ*, I, commentario al v. 9.

(5) Cfr. *Kaushîtaki-upanishad*, II, 1-2; S. Das Gupta, *The Study of Patañjali*, Calcutta, 1920, pp. 149-150; *Yoga-sûtra*, III, 37.

Ma su tutto ciò non ci soffermeremo ulteriormente, perché sulle discipline specifiche riguardanti la volontà diremo più oltre, e qui abbiamo inteso soltanto chiarire gli aspetti principali di ciò che è «dignità naturale» e «dignificazione».

Da un tale tema non esula il problema generale della parte da attribuirsi a ciò che si può chiamare «iniziazione» in un senso specifico e ristretto, corrispondente a quell'«arte religiosa» che, come si è visto, Agrippa aveva incluso nei fattori che possono assicurare la dignità richiesta nelle operazioni magiche.

Il problema è strettamente connesso con quello della misura in cui ci si possono aspettare realizzazioni d'ordine superiore quando per il *sâdhana* si disponga di forze a carattere semplicemente individuale. Di nuovo, le premesse monistiche della metafisica indù non hanno fatto ignorare lo stato fattuale che, viene detto, specie nell'età oscura, nel *kali-yuga*, presenta un carattere pressoché generale. Come è noto, forse non senza relazione con ciò nella religione venuta a predominare in Occidente è stato affermato che la «grazia» e una illuminazione accordata dalla divinità sono condizioni per la «salvezza» e per una vita veramente sovrannaturale della creatura, tarata e paralizzata dal peccato originale. L'insegnamento iniziatico e la metafisica orientale non conoscono questa mitologia dualistica; essi, tuttavia, in genere ammettono la relativa trascendenza della forza realmente capace di operare sul piano sovrasensibile, rispetto alle facoltà dell'uomo comune. Da qui, il concetto di iniziazione, come innesto di un principio nuovo e di una influenza superindividuale manifestantesi, se i requisiti richiesti sono presenti nel neofito, in un risveglio e in una particolare animazione efficiente dell'essere. In ciò si potrebbe vedere una speciale applicazione del principio tantrico, che «senza una *shakti* Shiva è inerte e incapace di operare», qui Shiva potendo venire riferito all'Io umano, la *shakti*, complemento feminile, all'influenza in quistione.

Sui casi privilegiati abbiamo parlato a sufficienza, e in via di principio non viene nemmeno escluso che grazie a circostanze speciali si possa giungere da sé allo stesso punto e all'attivazione di un principio agente «non appartenente alla corrente». Anzi, il buddhismo delle origini ha ammesso una simile possibilità di realizzazione autonoma in modo tipico nella figura del suo maestro, del Buddha storico, il principe Siddharta. Tenendo però conto della crescente materializzazione dell'uomo lungo la storia, col conseguente rafforzamento dell'individualità fisica, nelle forme successive del buddhismo, specie nel Mahâyâna, si è spesso riaffermato il concetto dell'iniziazione, *dîkshâ*, come il modo più normale per giungere all'integrazione di cui si è detto. A questa stregua l'iniziazione si definisce nei termini della trasmissione reale di una *shakti*, come un potere e una luce. Alla stessa guisa che il cattolicesimo concepisce una successione apostolica e una continuità della forza che renderebbe efficaci i sacramenti, così l'India ha conosciuto linee quasi dinastiche di maestri spirituali, *guru*, che si sono trasmessi ininterrottamente non soltanto la tradizione della loro scienza ma

altresì la forza non-umana, la *shakti*, necessaria per farne intendere veramente il senso e per farla agire. L'imagine, qui, è di fiamma che accende altra fiamma e quelle organizzazioni, chiamate *kula* nel tantrismo – donde viene, per i loro appartenenti, la designazione di *kaula* – si definiscono verosimilmente su una non diversa base. La forza viene spesso trasmessa dal maestro al neofito mediante parole di potenza, *mantra*, nelle quali una *shakti* si lega ad un verbo avente una virtù vivificante e fecondatrice: essa propizia una «seconda nascita» (6). Però la premessa non-dualistica si riafferma nel fatto che questa, in ultima analisi, è una nascita nel più vero se stessi. Così si è potuto dire che «coloro che abbracciano chi è iniziato al supremo Brahman non fanno che abbracciare se stessi» e nel rito viene sussurrata, fra l'altro, la grande parola delle *Upanishad*: «Tu sei questo (*tat tvam asi*)», aggiungendo: «Pensa: " Io sono Lui", " Lui è me". Libero da ogni attaccamento (*nir-mana* = dal senso di riferimento all'individuo, in inglese *mineness*) e dal senso dell'Io (*nir-ahamkâra*), va come desideri, essendo mosso dalla tua vera natura» (7).

Però quando nei testi s'insiste sulla necessità del *guru* oltre che per questo «inizio», può esservi dell'esagerazione o possono avere una parte circostanze contingenti, ad esempio il fatto che per alcuni insegnamenti non esistevano libri o i libri erano assai difficili da procurarsi, per cui il *guru* restava praticamente l'unica fonte anche per quel che riguardava agli aspetti più esteriori dell'apprendimento (8). Però non è da trascurarsi quel che di non trasmissibile per mezzo del comune linguaggio o di esposizioni scritte può esservi in vari insegnamenti, oltre al carattere cifrato e polivalente di alcuni testi comportanti una gerarchia di livelli interpretativi. E anche a questo riguardo viene indicata la necessità di un maestro spirituale. Infine quando, a parte la trasmissione di una *shakti* la quale non è quella del *guru* come singolo ma è superindividuale, è legata alla catena a cui egli appartiene, sussistono rapporti continuati fra il maestro e colui che è stato iniziato, come in alcune organizzazioni, bisogna considerare l'assistenza

(6) Così nella tradizione iniziatica occidentale si parla della «generazione univoca», nella quale «il figlio è uguale al padre da ogni punto di vista e, generato secondo la specie, è il medesimo del generante e questa generazione è la potenza del verbo formato dalla *mens*, verbo ben ricevuto in un soggetto disposto mediante il rito, come una semenza in una matrice, per la generazione e il parto» (Agrippa, *De Occulta Philosophia*, III, 36).

(7) *Mahânirvâna-tantra*, VII, 263-265; cfr. III, 137-138.

(8) Si cfr. l'episodio riferito da A. David-Neel (*Mystiques et magiciens du Thibet*, Paris, 1929, p. 4): lo stesso Dalai-lama che chiedeva, in ordine a certe dottrine, quale maestro l'autrice avesse avuto, cadde dalle nuvole nell'udire che il testo tibetano di uno dei libri più celebrati dai lama, che le conteneva, da tempo era stato tradotto in francese, quindi era di dominio pubblico. È vero però che egli soggiunse: «Se qualche straniero ha appreso la nostra lingua ed ha letto i nostri testi sacri, il senso di questi deve essergli sfuggito». Ciò, peraltro, può valere per la gran parte degli orientalisti.

fornita in relazione a pericoli o ostacoli che possono essere preveduti e giustamente valutati solamente da chi ne abbia già avuto l'esperienza diretta e personale ed abbia una certa competenza casuologica.

Comunque, a parte l'inizio, che è l'induzione del germe di una forza e di una luce sovraordinate, lo sviluppo di esso dipende dal singolo, ed esso va portato fino ad un punto in cui, con la loro completa assimilazione e attualizzazione, viene anche realizzata la piena indipendenza dal maestro quale persona, tanto che simbolicamente viene detto che il discepolo nel compimento, nella *siddhi*, «ha il proprio maestro sotto ai piedi» e che il *kaula* «è *guru* a se stesso e nessuno superiore a lui» (9).

Qual pur sia il modo in cui sia conseguita, l'iniziazione ha il significato generale di una *consacrazione*, e da alcuni testi si può raccogliere l'idea che essa non solo condiziona l'efficacia del *sâdhana* e la «dignificazione», ma che, ove essa manchi, il *sâdhana* e l'ascesi potrebbero rivestire un carattere «asurico» – da *asura*, non-dio, designazione di una specie di equivalente indo-ario dei titani.

Quanto agli strumenti in senso tecnico del *sâdhana*, i principali sono due: la facoltà di visualizzare esattamente (di «vedere nella luce interna») e quella di concentrare e fissare attivamente la mente per mezzo di un addestramento sul genere dello yoga classico .

La prima facoltà è particolarmente richiesta per tutto ciò che nel *sâdhana* tantrico si lega ad imagini e a simboli da far agire. Si tratta della fantasia intesa come il potere di vedere con gli occhi della mente una data forma, in tutti i dettagli, nitidamente, in modo non meno vivo di una cosa reale. Nel suo grado più alto è la capacità di immergersi completamente nella forma o nell'imagine, fino al punto che sia essa sola a vivere nello spazio interiore, Alimentandola con un'azione simile a quella di una lente che concentra i raggi solari in un sol punto, nel quale alla fine si accende una fiamma. A questo livello si può parlare di una «fantasia vivente» o «fantasia magica». La possibilità di alcune realizzazioni yoghiche e magiche che al mondo attuale sembrano imaginarie ha per presupposto un tipo umano in cui l'accennata facoltà della fantasia vivente è o.era sviluppata in una misura di cui la maggior parte degli Occidentali difficilmente può farsi una idea (10). Una certa possente elementarità dell'imaginazione la si può tuttora riscontrare fra le popolazioni selvagge e in alcune persone incolte delle campagne, quindi al titolo di residui (gli stessi selvaggi essendo da considerarsi come resti degenerescenti di una più antica umanità). Invece nel tipo medio dell'uomo occidentale «civilizzato» una simile facoltà si è

(9) Cfr. per esempio i versi riportati a pp. 10-11 del *Karpûrâdistotram*, ed. cit.

(10) A. David-Neel (*Mystiques et magiciens*, cit., p. 133) rileva che il termine tibetano per «imaginare» è *migspa* e che con esso «s'intende una concentrazione del pensiero spinta fino a produrre l'oggettivazione dell'imagine soggettiva imaginata. È uno stato di *trance* [attiva] nel quale i fatti e i luoghi imaginati si sostituiscono completamente a quelli percepiti nello stato normale della coscienza».

grandemente atrofizzata, parallelamente al predominio che in lui ha acquistato il pensiero astratto, l'«intellettualità». Ciò ha relazione perfino con una modificazione strutturale per quel che riguarda uno speciale rapporto del gran simpatico col cervello e, più precisamente, con gli strati più recenti del cervello.

Le forme in cui abitualmente in molti è ancora attestata malgrado tutto la fantasia plastica non entrano in quistione per il *sâdhana*, perché sono passive. È quel che accade nel sogno e nei fenomeni ipnotici. Chiunque sogna dimostra, in via di principio, di possedere la facoltà accennata di immaginare e di visualizzare, ma non come una facoltà che egli possa attivare, usare e dirigere a piacere. Lo stesso è da dirsi nei riguardi dei fenomeni ipnotici. Messi in stato ipnotico, quasi tutti dimostrano di possedere potenzialmente una imaginativa simile alla fantasia magica vivente; essa però si manifesta presso una sospensione della personalità cosciente ed è attivata da un'altra persona, dall'ipnotizzatore.

In parte, analoghe considerazioni sono da farsi per la dinamizzazione dell'imaginazione provocata, durante un limitato periodo di tempo, da sostanze speciali, da droghe come gli estratti di canapa e, in genere, dai cosidetti allucinogeni. Esse provocano soltanto un disordinato visionarismo. Solo per alcune sostanze particolari, e alla condizione categorica di una preparazione speciale e di una equazione personale favorevole, i risultati possono essere diversi. Vedremo che il rituale segreto dei *vîra* comprende l'uso di bevande inebrianti; però solamente qualche volta, e col visibile intento di scagionarsi dall'accusa di orge, viene indicato come scopo il ravvivare, ricorrendo ad esse, l'imaginazione e il visualizzare meglio le imagini, specie quelle dei *devatâ*, nell'una o nell'altra cerimonia. In questo caso le bevande inebrianti avrebbero dunque soltanto il carattere di coadiuvanti. Lo scopo essenziale di quell'uso rituale, che è invece di provocare ciò che, in un senso positivo, nella Grecia antica veniva chiamato lo stato di μανία, ossia di un «entusiasmo divino» e di un rapimento, come nel dionisismo e nell'uso dionisiaco del vino a fini iniziatici, in «orge sacre», non ha relazione col problema specifico ora considerato, che è quello di destare l'imaginazione, se in partenza una tale facoltà manca del tutto.

Quando invece si tratta di addestrare e sviluppare una facoltà in parte presente, alcuni metodi vengono indicati, ad esempio quello del ricordo: fissare prima, in tutti i particolari, una cosa che si ha dinanzi a sé e poi vederla con gli occhi della mente. In un successivo esercizio, vedere questa imagine, rimpicciolita o ingrandita, dinanzi o dietro di sé. Infine, in un altro esercizio ancora, vederla dinanzi a sé nello spazio ad occhi aperti, come se fosse la stessa cosa reale (11). Probabilmente, uno psichiatra

(11) Una tecnica consimile è quella buddhista dei cosidetti *kasina*; cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 233 sgg.

vedrebbe in tutto ciò un allenamento per avere delle allucinazioni; con il che verrebbe però trascurato l'essenziale, ossia che non sono affatto processi compulsivi e involontari, come nelle vere allucinazioni, a venire propiziati per tal via. In genere, il risultato a cui si tende consiste proprio nel contrario del divenire vittime della propria imaginazione.

Infine, sono stati considerati anche alcuni casi di improvvisa apertura, quasi come quella che per la vista può venire prodotta da una operazione di cateratta. La causa può essere l'assommarsi di fattori imponderabili fino ad un punto critico di rottura, ma anche l'avvenuto contatto con un certo ordine di influenze, il che allora conferisce al fenomeno un significato iniziatico. È ciò che sembra sia accaduto, per esempio, a Gustav Meyrink, noto autore di interessanti romanzi a fondo iniziatico. Egli si era già dato a pratiche yoghiche senza pervenire a nessun risultato di rilievo appunto perché – come molti intellettuali – pensava con parole ed era incapace di vedere figure, forme e colori con l'occhio della mente. Il Meyrink aveva abbandonato quelle pratiche quando un giorno, trovandosi con l'animo calmo dinanzi ad un paesaggio invernale, ebbe una visione: vide nel cielo una figura nella posizione caratteristica a gambe incrociate attribuita al Buddha. Quello fu come il sùbito miracoloso aprirsi del suo occhio mentale: come un cavallo che fino ad allora avesse trotterellato sonnolento e che di colpo avesse preso impetuosamente il galoppo.

In fatto di visualizzazioni, i Tantra tibetani distinguono due procedimenti. L'uno è istantaneo, è la «proiezione» istantanea dell'imagine complessiva, cosa paragonata al guizzo di un pesce fuor dall'acqua. Il secondo procedimento è graduale: l'imagine viene costruita a poco a poco in tutte le sue parti, ognuna di queste parti, o degli attributi, se si tratta di una imagine rituale personificata, dovendo agire quasi come nuovo combustibile, che intensifica il fuoco mentale (12).

L'importanza dell'imaginazione sta nel fatto del suo essere lo strumento per spostarsi sul piano «sottile». Chi, grazie all'intensità della sua imaginazione e del suo potere di concentrarsi su una sola imagine, giunge ad isolarsi dalle percezioni fisiche e dal senso del proprio corpo e a «vedere» nella luce interna, costui ha la possibilità di toccare forze appartenenti all'ordine di ciò che è stato chiamato il «corpo di mente» e il «corpo di vita», come pure di quei «nomi», «sigilli», «radici» ed «elementi» cui si è accennato parlando della visione tantrica del mondo. Tutto il culto, nel senso evocatorio che ha nei gradi superiori del tantrismo, è sostanziato di animazioni dovute all'anzidetta facoltà della imaginazione magica e vivente; in parte lo stesso può dirsi per gli *âsana* e per le *mudrâ*, per le posizioni e i gesti rituali. Perciò anche qui vale il principio tantrico che lo Shiva umano è quasi paralizzato, incapace di azione, se non è congiunto con questa *shakti*.

(12) Cfr. W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit. p. 301.

Una applicazione particolare del potere di visualizzazione riguarda ciò che, con una espressione estremo-orientale, può chiamarsi l'«agire senza agire». Per chiarimento, ci si può riferire al proprio corpo. Come si sa, vi sono due modi per muoverlo, l'uno diretto, con un ordine trasmesso dal cervello, l'altro indiretto, per «riflesso ideomotore», attraverso un semplice imaginare. Un esempio di riflesso ideomotore è il contraccolpo fisiologico e mimico provocato dalla vista dell'improvviso precipitare di un equilibrista dal trapezio; un altro, è il fenomeno fisiologico dell'eccitazione sessuale che può essere provocato dall'evocare nella mente imagini erotiche. Questi esempi, insieme ad una quantità di altri, attestano una virtù motrice «senza sforzo» della imaginazione, ben distinta dall'azione volitivo-muscolare, virtù capace di raggiungere dominî che a quest'ultima spesso sono preclusi.

Anche all'addestramento di questa capacità viene attribuita una particolare importanza, nella sua estensione a vari dominî: muovere o determinare con l'atto della mente, con «imagini-comando», senza sforzo e senza intervento di quella che si potrebbe chiamare la propria volontà fisica di *jîva*. Al limite, può stabilirsi una relazione con lo stesso concetto del *vajra*, il «diamante-folgore», del tantrismo tibetano nel campo operativo.

Passiamo ora al secondo strumento fondamentale, costituito dalla capacità di unificare e concentrare la mente. Qui le possibilità di allenamento sono maggiori che nel caso della imaginativa. Nei manuali di yoga, a partire da quello classico di Patañjali, è esposta una corrispondente disciplina graduata (13). In genere, si parte dalla descrizione di cinque stati della mente:

1) mente instabile, mutevole, fluttuante (*ksipta-citta*);
2) distratta, confusa (*mûdha*);
3) occasionalmente concentrata (*vikshipta*);
4) raccolta in un solo punto (*ekâgrya* o *ekâgratâ*);
5) completamente padroneggiata (*niruddha*).

I primi due stati sono quelli predominanti nell'uomo comune, nel *pashu*. Questi, più che pensare, assai spesso «viene pensato»; le varie impressioni nascono, si svolgono, si associano, proliferano e scompaiono in lui in un flusso caleidoscopico che egli poco controlla, in cui si lascia andare. Una nota imagine indù per un tale stato di labilità mentale è quella della scimmia che salta di ramo in ramo senza tregua e che difficilmente si lascia afferrare. Il terzo stato, *vikshipta*, pur continuando ad appartenere alla vita ordinaria, è già diverso. Si tratta dei casi nei quali la mente riesce a concentrarsi e a stare attenta per un certo tempo, come avviene assistendo ad uno spettacolo teatrale, in una lettura interessante, nell'essere presi

(13) Ci rifacciamo essenzialmente a S. Das Gupta, *The Study of Patañjali*, cit., e G. Jhâ, *The Yoga-darshana*, Madras, 1934. Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., cap. II, bibliografia a pp. 363-4.

da un dato sentimento o da una data preoccupazione, nello sforzarsi a risolvere un problema, a cogliere un rumore indistinto, a ricordarsi di qualcosa, e così via. Ma nemmeno questo è uno stato sempre positivo. Interviene infatti una «attenzione passiva», quando è l'oggetto stesso, o un dato interesse, a provocare questa temporanea concentrazione. Del che – si dice – ognuno può avere la conferma provando a concentrarsi su qualcosa che non lo interessa affatto direttamente: alla fine di un minuto o due egli troverà che la sua mente è già altrove.

È solo col quarto stato, con quello della concentrazione attiva in un solo punto, *ekâgrya*, che la mente comincia a divenire uno strumento utilizzabile per lo yoga e pel *sâdhana* in genere. Ma questo è già un còmpito non facile da realizzare. Il fatto che nei testi indù spesso si parla dell'*ekâgrya* come di qualcosa che è naturale presupporre nel discepolo o in chi legge, non deve far nascere equivoci. Specie se ci si riferisce al mondo attuale, all'*ekâgrya* si può giungere solamente con una applicazione e una perseveranza a tutta prova.

Come disciplina, si tratta di ridurre al massimo la parte che nella vita ordinaria hanno gli stati mentali del primo e del secondo tipo, per realizzare una ferma, continua presenza a se stessi e una metodica disidentificazione dalle *vrtti*, dalle impressioni e, in genere, dai contenuti fluttuanti, mobili dell'esperienza interna ed esterna. Lo scopo è raggiunto quando detti stati passivi e dispersi sono rimossi, cessano di essere stati abituali della coscienza essendo stata superata l'ottusa coalescenza dell'Io con le modificazioni mentali. Come pratiche iniziali per la disidentificazione vengono indicate le seguenti:

Con l'animo calmo, abbandonare il pensiero a se stesso. Assistere allo spettacolo delle varie associazioni mentali che allora si producono spontaneamente e capricciosamente, però senza perdere mai la presenza a se stessi, senza disturbarle ma senza nemmeno farsi trasportare da esse, guardandosi bene dal raccogliere e dallo sviluppare l'uno o l'altro pensiero affacciatosi. A tal fine, sarebbe utile riformulare mentalmente i pensieri che via via si presentano, quasi dicendo: «Ecco, ora ho pensato questo, ora ho pensato quest'altro dopo di questo», e via dicendo. Siccome accade spesso, all'inizio, che la mente si distragga, non si dovrebbe continuare partendo dal pensiero col quale ci si ritrova, ma bisognerebbe cercare di ricostruire la fuga dei pensieri che ha condotto fino ad esso e ripartire dal punto in cui si era ancora ben presenti a se stessi.

In alcuni testi questo viene chiamato l'«esercizio del pastore». L'atteggiamento interiore è simile a quello di un pastore che lascia pascolare, andare a folleggiare le sue bestie senza però perderle d'occhio. Il risultato positivo è raggiunto quando – anche questa è una imagine dei testi – si ha una sensazione simile a quella di chi sta calmo e saldo su una riva e vede scorrere dinanzi a sé le acque di un fiume.

Allo stesso fine condurrebbe un altro metodo, il metodo dello «stroncamento». Si tratta di stare attenti e di sopprimere ogni pensiero, ogni ima-

gine, non appena si presenta alla mente, così come con un colpo rapido e netto di roncola si recide un giunco. Si presenterà un altro pensiero, col quale si procederà allo stesso modo, e così via. Ad un dato momento, se si riesce a tener fermo, si assisterebbe ad una specie di fuga serrata di pensieri e di imagini: è la cosidetta «visione del nemico», correlativa allo staccarsi dell'Io dai contenuti della coscienza, con il che ci si troverà allo stesso punto finale dell'esercizio precedente, nello stato di chi sta saldo su una riva e osserva il rapido fluire di un corso d'acqua (14).

Esercizi del genere dovrebbero venire successivamente estesi a periodi della vita ordinaria particolarmente affetti dall'automatismo associativo, per esempio ai contenuti mentali che via via prendono forma e si succedono mentre ci si reca da un luogo ad un altro, mangiando, vestendosi, ecc.: contenuti, che abitualmente si consumano momento per momento, senza una vera e propria coscienza riflessa (tanto è vero che, arrestando il flusso mentale ad un tratto, raramente si è in grado di ricordare quel che si è pensato nei momenti precedenti).

Una analoga disidentificazione viene postulata nei riguardi non soltanto delle modificazioni mentali ma anche degli stati emotivi. Il còmpito, naturalmente, ora è più difficile: oggettivare, guardare come in uno specchio i propri sentimenti, le proprie emozioni. Una via viene indicata per raggiungere a poco a poco lo scopo: non assumere sentimenti, emozioni o impulsi provati sul momento o di recente ma quelli sorti in passato in una data circostanza, per guardarli con la stessa calma che si avrebbe nel caso che si trattasse di stati d'animo di un altro: imaginando appunto di vederli sorgere, svilupparsi e trasformarsi in una persona estranea a noi indifferente. Così a poco a poco si coltiverebbe la disposizione ad assumere lo stesso atteggiamento anche di fronte al manifestarsi di stati analoghi nel presente (15).

Bisognerebbe giungere al punto di sentire come naturali e normali queste realizzazioni del *sâdhana*: la calma presenza a sé, la dissociazione dell'Io dalle *citta vrtti*, una notevole riduzione degli stati di *kshipta-citta* e di *mûdha-citta*.

In una certa misura, questo è il presupposto per applicarsi allo yoga nel senso classico, la dottrina del quale è stata esposta succintamente negli *Yoga-sûtra* di Patañjali e poi chiarita in molteplici commenti ad essi. Però bisogna avvertire che questo yoga costituisce un sistema a sé; in via di principio, le tecniche in esso considerate sono ritenute sufficienti per condurre fino alla «liberazione» secondo una accezione di essa avente essenzialmente per sfondo la dottrina del Sâ*m*khya. Se ora considereremo le fasi

(14) Su tutto ciò cfr. i testi contenuti in W. Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 128-130, 138.

(15) Il sistema più elaborato di tecniche della disidentificazione lo si trova nei testi canonici del buddhismo delle origini: cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit.

classiche della concentrazione mentale e della contemplazione yoghica, non abbiamo in vista questo quadro (il nostro tema principale essendo il tantrismo) e questa loro estensione, ma essenzialmente quel che riguarda soltanto l'approntamento di uno strumento necessario al *sâdhana* in genere, e solidale con la già descritta facoltà della imaginazione vivente. Il potere che ci interessa è stato chiamato *samyama*, esso prende forma attraverso fasi del *sâdhana* che ora descriveremo rapidamente. In precedenza abbiamo accennato che si tratta approssimativamente dell'acquisizione del potere che in certa filosofia europea venne chiamato di «intuizione intellettuale», con identificazione del conoscere con l'essere di là dalle forme esteriori, fenomenico-sensoriali e mentali dell'esperienza corrente.

La prima fase del processo realizzativo è il *pratyâhâra*, e essa può venire considerata come l'applicazione della già descritta capacità di disidentificazione della mente dalle varie impressioni e dai varî stimoli; si tratta infatti di raccogliere la mente in se stessa, nella sua sostanza, col potere di escludere a volontà le impressioni sensoriali e le modificazioni mentali. La teoria di fondo (cfr. cap. 4) è che non è con l'occhio che si vede, non è con l'orecchio che si ode, ecc., ma che è il *manas* a vedere, a udire, ecc. prendendo come sede gli occhi, le orecchie, ecc. Da qui, la possibilità di un suo ritrarsi da tali organi, utilizzabile in primo luogo per fissare la mente su un oggetto interno, in secondo luogo per accogliere le percezioni e le idee nella loro vera natura e in terzo luogo per realizzare uno stato chiamato per analogia di «silenzio».

Circa il secondo punto, si è già accennato ad un potere del genere quando si è parlato del «denudamento» delle passioni e delle emozioni lungo la Via della Mano Sinistra. Il termine usato nello yoga per le modificazioni mentali è *vrtti*; la teoria di fondo qui è parimenti che nello stato abituale di immedesimazione dell'Io nelle sue esperienze, a venir percepiti sono soltanto riflessi affievoliti mentre la scaturigine effettiva dei processi corrispondenti si trova nella regione del cuore (può aver relazione con ciò il fatto che, come eco, in lingue quali la cinese l'ideogramma usato per «pensiero» è anche quello del cuore, e qualcosa di simile è attestato anche nell'antica lingua egizia). Quando la mente si ritira in se stessa col *pratyâhâra*, viene detto che le idee e i pensieri possono essere percepiti nella forma di un guizzo, di un lampeggiamento di energie pure che si liberano da un centro mediano del corpo e che percuotono il cervello. Peraltro, l'espressione *vrtti* usata nello yoga può riportare essa stessa a ciò, perché essa vuol propriamente dire non «modificazioni», «stati» o «forme» bensì turbini, vortici; così, in relazione all'esperienza ora accennata, accade che nei testi tantrici tibetani ai pensieri venga riferita la qualità di un moto da meteora, del passaggio di una freccia scagliata, ed anche di un lampeggiamento (16).

(16) Cfr. W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 128-129.

Quanto al «silenzio», a cui abbiamo accennato in terzo luogo, esso è lo stato del puro, calmo riposare dello spirito in sé. Si può pensare ad un rapporto dell'Io col pensiero analogo a quello che esso ha con la facoltà di parlare. Come il silenzio nel senso comune corrisponde al tacere, al non attivare questa facoltà, del pari qui si tratta di non attivare il pensiero, di tenerlo fermo e raccolto. Si potrebbero paragonare i varî pensieri che si susseguono nella vita comune di ognuno ad un parlare istintivamente e senza un vero ordine. Nel quadro del *pratyâhâra* con un atto calmo si sospende un tale parlare e si «tace»: è il silenzio interiore della mente. Un tale silenzio di solito lo si fa precedere e seguire ad ogni operazione del *sâdhana*.

La seconda fase, il *dhâranâ*, può venire considerata come uno sviluppo dell'*ekâgrya*; la stasi della mente raccolta in se stessa viene spezzata e lo spirito si fissa su un solo oggetto, escludendo tutto il resto, sia impressioni sensoriali, sia pensieri e associazioni mentali causali. Per distinguerlo dall'*ekâgrya*, ossia dalla fissazione della mente in un sol punto, occorre mettere già il *dhâranâ* in una certa relazione con la fase successiva, con la terza fase, chiamata *dhyâna*, la quale ha un carattere noetico, di penetrazione conoscitiva dell'oggetto prescelto. Preso in se stesso, il *dhâranâ* talvolta viene anche interpretato come un procedimento ausiliario a finalità ipnogene, ossia destinato a neutralizzare il pensiero tanto da liberare l'energia puramente spirituale e da permetterle di agire non più vincolata dai sensi. Così Vyâna indica anche certi punti da servire eventualmente come base per questa concentrazione ipnogena: la sommità della testa, l'ombelico, la punta del naso, la radice del palato. Oppure si usa un oggetto esterno, perfino un suono (17). Naturalmente l'isolamento dalla sensibilità esterna e l'ipnosi qui sono unicamente dei mezzi. A tutto lo yoga è assolutamente estraneo ogni stato ipnotico o di *trance*; esso sta nel segno della supercoscienza, di una lucidità supernormale.

(17) Commentario agli *Yoga-sûtra*, III, 1; allora lo scopo è analogo a quello per il quale sono stati usati, anche in Occidente, i cosidetti «specchi magici» (sui quali cfr. *Introduzione alla magia*, 1955, Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1971, vol. I, p. 85). Sull'uso del suono per la neutralizzazione dell'organo mentale si hanno indicazioni in *Hathayogapradîpikâ*, IV, 66-67, 84-88. Qui però è abbastanza evidente che si mira direttamente al conseguimento delle fasi ultime del *samadhi*, e alla pratica sembra essere associata la sospensione del respiro. Si manifestano dei suoni nella regione del cuore. Il suono interiore — *nâda* — dapprima è forte e vario (come suono di campana, rumore di onde, brontolio del tuono, scrosciar di pioggia). La mente deve restar completamente concentrata (al manifestarsi dei suoni sottili) su essi, escludendo le altre percezioni fino a che consegua la fissazione e sia rimosso il limite che essa rappresenta per l'Io. «Simile ad un cacciatore, il suono prima attrae e lega la mente, poi l'uccide: mette fine alla naturale instabilità di essa e l'assorbe in sé... Quando l'organo interno (*antahkârana*) simile ad un daino, si arresta attratto dal suono, un abile cacciatore può ucciderlo» (IV, 92, 94, 99).

Un'altra possibilità, sempre nel quadro del *dhâranâ*, è di assumere come base o appoggio per la neutralizzazione del pensiero lo stesso oggetto, la stessa imagine, lo stesso simbolo o lo stesso fenomeno scelto per la fase successiva, per il *dhyâna*. Allora si avrà una continuità, il passaggio da una fase, per così dire, soltanto tecnica ad una fase di realizzazione spirituale; non si procede in un primo tempo alla neutralizzazione del pensiero legato al cervello e all'isolamento dalla sensibilità esterna ma si giudica che l'assorbimento completo dell'Io nell'oggetto da «dischiudere» porti da sé a quello svincolamento dello spirito.

Il *dhyâna*, terza delle articolazioni, *anga*, dello yoga classico, consiste nell'assimilazione e nell'effettivo interioramento dell'oggetto contemplato. Qui viene particolarmente sottolineata l'assoluta unità e continuità che deve presentare la corrente mentale (*pratyayâsvaika tânatâ*) (18). Secondo l'imagine già usata, questa corrente dovrebbe rassomigliare ad un fascio di raggi solari ben concentrati da una lente in un sol punto, senza interruzione, alla distanza giusta, fino a che l'oggetto posto nel fuoco della mente si accenda. Non si tratta, dunque, di nulla di simile ad una fissazione ipnogena – questa, come si è detto, può essere solo uno strumento ausiliario del tutto subordinato – bensì di un processo essenzialmente «intellettivo», anche se superrazionale. L'oggetto deve essere penetrato in tutti i suoi aspetti, visto sotto tutte le prospettive, lasciandogli dire quel che è in se stesso, per poi coglierlo nella sua unità, in una sintesi che ne adombra l'essenza. Un'altra imagine potrebbe essere il getto fermo di una fiamma ossidrica diretta su un solo punto, fino a che il metallo (il quale potrebbe simboleggiare tutto ciò che nell'oggetto è esteriore, sensibile o imaginativo) si fonda.

Ed ora la quarta e ultima fase, il *samâdhi*. Usando l'imagine or ora proposta, esso corrisponde proprio al punto di fusione nel quale l'aspetto *idam* (= l'«alterità») dell'oggetto è rimosso, nel quale l'atto conoscitivo e l'oggetto della contemplazione cessano di essere distinti, allo stesso modo che fra l'imagine della cosa e l'essenza stessa di essa cessa di esservi una differenza. Ci si trova di là sia dal mondo sensoriale dei «fenomeni», sia da quello soggettivistico dei pensieri e delle semplici imaginazioni. L'elemento «forma» è eliminato, sussiste l'«essenza» – *artha* – o la «potenza» – *shakti* – della cosa, della figura o del simbolo, insomma di ciò che si è posto nel «fuoco» del processo, rivelantesi in una esperienza diretta e oggettiva in grado eminente.

Il termine *samâdhi* è quello prevalentemente usato nello jñânayoga; invece nel tantrismo viene usato più spesso il termine *bhava*, a cui viene dato un significato tecnico (altrimenti *bhava* può significare «natura», «disposizione», «stato»). *Bhava*, vien detto, è l'organo essenziale nell'ordine della Shakti, la *shakti* di tutto ciò che si presenta come «altro» rivelan-

(18) *Yoga-sûtra*, III, 2, commento di Vyâsa.

dosi solamente grazie ad esso (19). Senza *bhava* – afferma il *Kaulâvali-tantra* – è impossibile acquistare una effettiva competenza nella dottrina dei *kaula*; un testo (20) dichiara anzi che chi sia capace di realizzare un perfetto *bhava* non ha bisogno di altro, possedendo già l'organo per la reale conoscenza della Shakti. È naturale che stati del genere riescano difficilmente comprensibili a chi non ne abbia fatto, in una qualche misura, l'esperienza. «Come è possibile esprimere in parole la vera natura di *bhava*? Essa non può venire descritta. Le parole possono soltanto indicare la direzione nella quale essa si trova» (21).

A seconda dell'oggetto prescelto il processo ha varî gradi. Se la base è costituita da un oggetto dell'esperienza sensoriale, per giungere a *bhava* occorre passare per un doppio processo di astrazione. In un primo tempo, escluso l'oggetto così come viene percepito con i sensi fisici ed esclusa anche ogni altra rappresentazione di esso per mezzo del *pratyâhâra*, ne viene mantenuta unicamente una imagine. Una volta contemplata e animata tale imagine nella luce interna, si sopprime questo stesso appoggio, o fac-simile, come prima si era soppressa la percezione fisica, il che dà luogo ad una specie di riflesso di secondo grado, privo di forma, immateriale, dal quale si sviluppa *bhava*. Questa corrisponde al piano «senza forma» o «causante» – *arûpa, kârana* – mentre il riflesso precedente, che si potrebbe riferire alla fase di *dhyâna*, corrisponde al piano «sottile».

Quando il punto di partenza non è un oggetto fisico ma un oggetto interno», ossia una imagine, un simbolo, un sentimento, ecc., l'inizio è la neutralizzazione della sensibilità periferica e restano le altre due fasi.

I commentatori dello yoga patañjaliano distinguono vari gradi di *samâdhi*. Prendendo per riferimento lo stato in cui l'oggetto, il concetto o la rappresentazione e il nome di esso si presentano come del tutto distinti, la forma più bassa di *samâdhi* (o di *bhava*) è quella in cui nell'identificazione che elimina l'esteriorità dell'oggetto sussistono tuttavia il concetto e il nome di esso, legati, l'uno e l'altro, ad una data condizione di esistenza, ad una data civiltà, ad una data lingua, ad una data epoca e così via, per cui la natura reale dell'oggetto è ancora celata da un rivestimento. Questa natura viene colta nella superiore forma di *samâdhi* detta *nirvitarka*, nella quale, per intensificazione del fuoco intellettuale, l'oggetto è svestito da ogni associazione con nomi e concetti e dalla stessa relazione con l'«Io» di un essere particolare, e penetrato nella nudità essenziale della sua natura propria (*svarûpa*). Si può dire che qui la magia della *mâyâ* nel senso vedântino viene spezzata. Così lo sguardo umano va a partecipare della natura dello sguardo di Shiva che col suo occhio frontale simbolico – con

(19) *Tantratattva*, II, 326-327. Così è detto che «se voglio acquistare la natura ignea e luminosa del fuoco debbo farmi io stesso fuoco. Ciò è *bhava*».

(20) *Rudrayâmala*, VI, 9.

(21) *Kaulâvali-tantra*, XXI, 1-3.

l'occhio «ciclopico» – distrugge tutto ciò che nella manifestazione è veste e involucro di «ignoranza» – alla stessa guisa che secondo l'antica veduta ellenica allo sguardo olimpico, al νοῦς, si svela, di là dal mondo dei sensi, la superiore realtà di ciò che fu appunto chiamato κόσμος νοήτος (22). Il termine tecnico yoghico per l'insieme del processo, comprendente *dhârana, dhyâna e samâdhi* (= *bhava*), è *samyama*.

Se il *samyama* si applica ad oggetti sensibili, nella sua perfezione lo stato di *bhava* può mettere in contatto diretto, sperimentale, con gli elementi e i principî trascendentali dei sensi e degli oggetti dei sensi, coi *tanmâtra* e i *mahâbhûta* (cfr. cap. 4) (23).

Questi contatti corrispondono ad altrettante forme di conoscenza-illuminazione (*prajñâ*) o a facoltà percettive non condizionate dagli organi del corpo (24). Si viene a sapere – è detto – di un vedere senza occhi, di un toccare senza mani, di un udire senza orecchi, di un giungere senza camminare, e così via (25). Nel terzo libro degli *Yoga-sûtra* sono indicate queste varie possibilità del *samyama*.

È da rilevare che il *samyama* può venire usato per una conoscenza sovranormale e illuminante non soltanto delle forze e delle essenze manifestantisi nel mondo esteriore ma anche di quelle la cui manifestazione

(22) Su ciò cfr. S. Das Gupta, *The Study of Patañjali*, cit., pp. 154-159, e anche il *Kulârnava-tantra* (IX, 10) dove è detto che la realtà si rivela nel punto in cui ogni modificazione mentale è completamente eliminata.

(23) Può interessare, a titolo di esempio, la descrizione fatta da M. Eliade (*Yoga*, cit., p. 85) «della meditazione yoghica circa il "fuoco", quale viene insegnata ai nostri giorni (la meditazione comincia con la concentrazione, col *dhâranâ*, su alcuni carboni ardenti posti davanti allo yogî); non solo essa rivela allo yogî il fenomeno della combustione e il suo senso profondo, ma gli permette anche: 1) di identificare il processo fisico-chimico che ha luogo nella brace col processo di combustione che ha luogo nel corpo umano; 2) di identificare questo fuoco col fuoco del sole, ecc.; 3) di unificare i contenuti di tutti questi fuochi onde avere una visione dell'esistenza in quanto "fuoco"; 4) di penetrare all'interno di questo processo cosmico, ora al livello astrale (il sole), ora al livello fisiologico (il corpo dell'uomo), ora al livello infinitesimale ("il seme del fuoco"); 5) di "padroneggiare" il fuoco interiore grazie al *prânâyâma*, alla sospensione del respiro (respirazione = fuoco vitale); 6) infine di estendere, grazie a una nuova "penetrazione", tale padroneggiamento alla stessa brace che ora gli sta davanti (perché se il processo della combustione è identico da un limite all'altro dell'universo, ogni padroneggiamento parziale di questo processo condurrà infallibilmente al suo padroneggiamento totale)».

(24) Sulla varietà dell'esperienza «psichica» e sovrasensibile cfr. Râma Prasâd, *Nature's Finer Forces*, cit., pp. 161-174. Si cfr. il noto detto del *Corpus Hermeticum*: «Fortificato da Dio, contemplo non con gli occhi ma con l'energia intellettuale delle potenze [sensitive]».

(25) Cfr. *Shvetâshvara-upanishad*, III, 18-19: «Colui che, risiedendo nella città dalle nove porte [il corpo umano] guarda all'esterno è il signore del mondo, di tutto ciò che sta e va. Afferra senza aver mani, corre senza aver piedi, vede senza aver occhi, ode senza aver orecchie».

cade abitualmente nel mondo dei sentimenti e delle emozioni (su ciò si è già detto) e, infine, può avere per oggetto enti e poteri di piani e stati dell'esistenza privi di corrispondenze dirette nella comune esperienza umana. In quest'ultimo caso, la base per il processo di dischiusura è costituita da simboli, figure, suoni e segni offerti dalla tradizione esoterica. E le operazioni sia del rituale tantrico che dello ha*th*a-yoga si basano essenzialmente su questo materiale fornito dalla tradizione e messo a punto da un insegnamento diretto.

Occorre rilevare che con questa esposizione delle articolazioni dello yoga classico siamo stati portati a considerare anche processi che in tale yoga sono propriamente ordinati al fine supremo; essi vengono considerati tali da poter condurre già alla liberazione dell'Io, alla decondizionalizzazione dell'essere (per una via non identica a quella dello ha*th*a-yoga). Vengono infatti distinte varie forme di *samâdhi* e alla più alta di esse, a quella che non si applica più a oggetti o fini particolari, che non ha più un «sostegno» (*asamprajñata samâdhi*), che è rivolta unicamente alla conoscenza-realizzazione dell'*âtmâ* si attribuisce appunto un tale potere. Ma ai nostri fini, come abbiamo detto, qui è da raccogliere soltanto ciò che può riguardare la formazione di uno strumento di lavoro: tale è il potere del *samyama* in una forma elementare e approssimativa, come regime del fuoco mentale per lo sviluppo di una appercezione estrasensoriale .

Con riferimento all'ha*th*a-yoga una delle prime applicazioni di questo strumento riguarda il proprio corpo; e lo scopo è l'acquisto graduale di una percezione «sottile» di esso e delle forze che in esso agiscono. Uno degli equivoci che lo yoga esportato in Occidente fa sorgere è di credere che esistano metodi «fisici» per realizzazioni spirituali, cosa del tutto priva di senso perché quando i testi indù parlano del fisico essi si riferiscono a qualcosa di molto diverso da quel che il fisico significa per l'uomo dei tempi ultimi, soprattutto per l'Europeo medio moderno. Infatti, come premessa ovvia, quindi nemmeno enunciata, vale un tipo umano nel quale il corpo era o è ancora maggiormente compenetrato dall'Io, era o è ancora molto più intimo e dischiuso ad esso nella sua dimensione sottile. Così anche i procedimenti «fisici» considerati dallo voga hanno implicazioni non soltanto fisiche.

Comunque, vengono indicati esercizi di concentrazione intensiva su funzioni, organi o zone particolari del corpo allo scopo di estendere sistematicamente la coscienza avanzando nel mondo dell'inconscio organico, l'effetto essendo una smaterializzazione e una sottilizzazione di quella che comunemente viene chiamata la cenestesi (la sensazione complessiva dell'organismo).

Particolare importanza riveste, a tale riguardo, il respiro, data la parte che esso ha in quasi tutte le forme di yoga, in via speciale nel ku*nda*lini-yoga. Infatti, l'efficacia del *prânâyâma*, del controllo del soffio, ha per presupposto la presa di contatto con l'aspetto sottile di esso; è il *prâna*, il respiro-forza-di-vita, e non il respiro nella sua forma grossolana (*sthûla*), a

entrare in quistione nelle pratiche veramente yoghiche (prescindendo da quelle del semplice yoga fisico). Come addestramento si prescrive di distendersi, rilassarsi e restare immobile aspettando che il respiro, completamente lasciato a se stesso, assuma un ritmo regolare, «come in un bambino che dorme». A questo punto, si procederà alla concentrazione mentale progressiva, dianzi indicata, sul respiro. Secondo i testi, la sensazione dello stato sottile del soffio, o *prâna*, sarebbe analoga a quella di una luce diffusa; essa può trasformarsi in una sensazione di calore in una fase successiva, quando il processo di interiorazione passa dalla funzione respiratoria a quella, ad essa connessa, della circolazione sanguigna (26). A questo punto, sarà già avvenuto uno spostamento di piano della coscienza. In effetti, vedremo che nello yoga il soffio viene considerato come un veicolo per passare dalla coscienza ordinaria di veglia a forme più profonde di coscienza nascoste all'uomo comune dallo stato di sogno e dai varî gradi del sonno.

Questa, peraltro, sarebbe anche la via per penetrare all'interno del corpo, per prender sede in quella vita alla quale di solito si è, per così dire, esteriori. A dire il vero, questa «discesa» avviene in modo naturale ogni sera quando ci si addormenta, o meglio, ogni qualvolta ci si abbandona al sonno. Ma la coscienza comune non sa seguire il cambiamento di stato e di piano. Come da un angelo severo posto presso il luogo dell'Albero della Vita, essa è esclusa già dalla soglia (27). Solamente quando si è sviluppato in un certo grado il potere di astrazione e di contrazione postulato dalle discipline yoghiche la situazione è suscettibile ad essere in parte modificata.

Alcune forme di meditazione vengono proposte, per un avviamento. Si può riferire la seguente.

A sera, prima di addormentarsi bisognerebbe visualizzare un sole che a poco a poco si innalza fino a raggiungere tutto il suo splendore in mezzo ad un cielo diurno completamente illuminato. L'imagine dovrebbe essere viva e animata dal sentimento di un elevarsi, di un aprirsi e di un illuminarsi del proprio essere. Inoltre, va pensato che tale imagine corrisponde a ciò che effettivamente si verificherà nella notte, fin nel profondo di essa, quando riluce in tutta la sua potenza quel «sole di mezzanotte» di cui si parlò

(26) Lo scopo complessivo della pratica si ritrova in questo passo di Agrippa (*De Occulta Philosophia*, II, 23): «L'aria [*prâna*] è il corpo della vita del nostro spirito sensitivo, non ha la natura di alcun oggetto sensibile ma quella di una virtù spirituale elevata. Nondimeno, occorre che l'anima sensitiva vivifichi l'aria che le è congiunta e che senta la specie degli oggetti agenti su di essa in un'*aria vivificata congiunta allo spirito, e cioè all'aria vivente*» (la sottolineatura è nostra).

(27) In tal senso, più in generale, viene detto: «Come colui che non ne conosce il luogo non trova un tesoro d'oro nascosto, anche se sempre vi passa vicino, del pari tutti questi esseri non trovano il mondo di Brahman benché ogni giorno [nello stato di sonno profondo] entrino in esso. Poiché il non-sapere ve li tiene lontani» (*Chândogya-upanishad*, VIII, iii, 2).

anche negli antichi Misteri occidentali. Il punto zenitale del sole notturno è da concepirsi come quello in cui l'identificazione con la luce, col senso di una liberazione, è divenuta perfetta. Si dovrebbe quindi cercare di addormentarsi sùbito, prima che altre imagini o altri pensieri intervengano. Alla mattina, una volta completamente desti, si imagini il sole già visualizzato la sera prima e dal suo zenit lo si accompagni nella sua discesa fino al tramonto (che in questa inversione corrisponde allo spuntare del giorno), col senso che quella luce che tramonta quando si diffonde la luce fisica diurna, si accende in se stessi e si mantiene nella propria vita desta. In tal guisa viene suscitato il senso di una luce opposta a quella che illumina la natura e che permette agli occhi fisici di vedere.

Tale pratica favorirebbe anche la percezione sottile del proprio corpo e della propria vita, epperò una prima integrazione della coscienza nello stato corrispondente al *sûkshma-sharîra* (cfr. cap. 4). Ci si avvia verso lo sfittimento del proprio corpo, attestato da una speciale sensazione di freschezza e di lievità. L'elemento tamasico comincerebbe ad essere sostituito da quello tejasico (*tejas* = energia radiante).

In una fase successiva della stessa pratica contemplativa serale e mattutina la «luce» dovrebbe esser fatta trapassare in «calore», in un calore il quale, quando ci si avvicina ad un *samyama*, si autoconsuma lasciando come unico residuo, in un arido splendore, un nudo, solare, assoluto «Io sono» (28).

Nella pratica col *prâna* si ritiene importante esercitarsi a sentirlo gradatamente in tutto il corpo durante l'inspirazione e la ritenzione (la quale può venire più o meno prolungata) del respiro. Nei testi è detto che si deve giungere a sentire il *prâna*, il soffio interiorizzato, fin sulle palme delle mani e su quelle dei piedi in una percezione simile ad un lieve formicolio (29).

Sempre nel campo della sensazione prânica della corporeità fanno da oggetti speciali della pratica i cinque *vâyu*, le correnti o soffi di cui si è detto in precedenza (cfr. cap. 4). Ma a tale riguardo appare evidente la necessità di essere in contatto con chi sia depositario di insegnamenti tradizionali corrispondenti. Si è già accennato che le stesse definizioni dei cin-

(28) Cfr. *Chândogya-upanishad*, III, xiii, 8; *Maitrayânî-upanishad*, II, 6: «Il *purusha* si trova nel calore del corpo»; VI, 27: «Invero, è l'ardore del supremo, immortale, immateriale Brahman che nel corpo è il calore; il calore gli serve da combustibile e quando è manifesto è avvolto nell'etere [del cuore]... Nell'involucro etereo del cuore sta la beatitudine, la sede suprema, là è il nostro Io, il nostro yoga, è l'ardore del fuoco e del sole». In questo come in altri casi è difficile separare, nei testi, quel che è proprio ad una pratica preliminare da quel che è proprio ad una realizzazione superiore ottenuta con l'andar più oltre nella stessa direzione.

(29) *Hathayogapradîpikâ*, II, 49: «Il *kumbhaka* [la ritenzione del soffio] va praticato finché si sente il *prâna* pervadere tutto il corpo, dal capo alla estremità dei piedi. Poi si espiri lentamente».

que *vâyu* nei testi sono complicate e spesso divergenti, per cui è difficile potersi orientare per un corrispondente *sâdhana*. Più univoci sono gli insegnamenti. che riferiremo più oltre, circa *sushumna*, *idâ* e *pingalâ*.

Una intensificazione della pratica con la contemplazione del sole notturno dianzi indicata si trova in alcuni testi di yoga tibetano riguardanti l'esperienza della «luce chiara» (*höd-gsal*), corrispondente a quella dello stato sottile, da cogliere «nell'intervallo fra la cessazione della esperienza dello stato di veglia e l'inizio di quella dello stato di sonno». Va assunta la «posizione del leone» già consigliata dal buddhismo delle origini per dormire: di fianco, giacendo sulla destra. Ci si deve spostare con la mente nella sede mediana, ossia in quella del cuore (30). In questa sede bisognerebbe ricevere ogni riflesso del mondo esteriore, ogni imagine, ogni pensiero residuale fino a raggiungere uno stato di calma concentrazione. A dire il vero, il procedimento nei testi tantrici tibetani è complesso per via di una serie di visualizzazioni. Anzitutto la visualizzazione della Shakti, da identificare in via preliminare con il proprio corpo; poi la visualizzazione di un fiore di loto a quattro petali nel cuore, con i cinque mantra HUM, AH, NU, TA e RA, il primo al centro e gli altri nei quattro petali (per orientarsi nella posizione di queste sillabe magiche, la persona, dispostasi con la faccia verso nord, porrà AH sul petalo anteriore verso Nord, NU ad Oriente, TA a Sud e RA ad Occidente). Le lettere debbono essere ben definite, vivide e splendenti. All'appressarsi del sonno, la mente calma e concentrata passerà via via da AH a NU, poi a TA, poi a RA e infine si poserà al centro, in HUM, percorrendo dal basso in alto il segno tibetano corrispondente a questa sillaba, per finire nella piccola mezzaluna e nel circolo della parte superiore di esso che, nel simbolismo grafico, rappresenta *shûnya*, il «vuoto» (nel senso della trascendenza) (31). S'intende che tutti i *mantra* vengono visualizzati in lettere tibetane, non nelle trascrizioni da noi date in alfabeto europeo; ed è lecito pensare che se essi hanno una qualche efficacia oggettiva, tale efficacia è condizionata dal suolo di risuonanza presente in un uomo di lingua e tradizione tibetana.

È opinione pressoché unanime che la sede dove può aversi l'esperienza della «chiara luce» è quella mediana. Lo stesso testo a cui ci siamo riferiti or ora chiama «ignizione» il successivo cambiamento di stato, quando sopravviene il sonno, e chiama «compimento» il punto del sonno profondo corrispondente ad un ulteriore cambiamento di stato. Se la coscienza potesse seguire tutte queste fasi, essa avrebbe l'esperienza di quella luce assoluta che folgorerebbe nel *post-mortem* (cfr. Appendice I) (32). Lo stato di

(30) Viene detto che lo spostamento può riuscire più facile procedendo per gradi, concentrandosi prima su un punto immateriale al centro della testa, poi su un punto in corrispondenza alla laringe e infine sul cuore.

(31) Testo in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., III, pp. 226-229.

(32) È anche la luce assoluta della sede mediana di cui si parla ripetutamente

«ignizione» del testo corrisponde visibilmente alla fase «calorica» da noi indicata come quella in cui, per intensificazione, sbocca l'appercezione luminosa dello stato sottile.

Una pratica più semplificata indicata da un altro testo tantrico buddhista consiste nell'imaginare il proprio corpo come quello del Buddha Vajrasattva (avente, cioè, per sostanza il *vajra*, il «diamante-folgore») e nel fissare la mente nello stato calmo di «vuoto» quando si è sul punto di addormentarsi. È interessante l'indicazione della controparte, al momento del risveglio: in esso, bisognerebbe evocare il «doppio tamburo di Shiva» che risuona in mezzo ai cieli proclamando le parole di potenza dei ventiquattro Eroi (figure divine del *pantheon* tibetano); riemergendo dallo stato di sonno «in questo stato del corpo divino», tutte le cose d'intorno dovrebbero venire considerate come tanti segni o simboli (*mandala*) di sé, quale Vajrasattva (33). Una specie di sentimento cosmico e di potenza sorgerebbe dunque come risuonanza della pratica quando essa giunge a determinare una certa comunicazione della coscienza normale di veglia con quella superindividuale sepolta nello stato di sonno. Ciò non è privo di relazione con la formula di un altro testo, dove si parla di un «mescolare la chiara luce col sentiero durante il giorno» ovvero «durante la notte». In una tale «mescolanza» si potrebbe vedere appunto l'inserimento della coscienza luminosa sottile nelle varie forme del *sâdhana* (= il sentiero). Allora può accadere che il flusso delle formazioni mentali si arresti per dar luogo ad attimi di illuminazione, come quando nel detto testo si parla della «condizione dello spirito privo di oscurità, primordiale, che risplende nell'intervallo fra la cessazione di una data formazione mentale e il sorgere di quella successiva» (34).

Avendo dianzi considerato insegnamenti e pratiche riguardanti il corpo, possiamo indicare fin d'ora il significato che nello yoga hanno i cosiddetti *âsana*. Si tratta di posizioni che praticamente sono giudicate tali da assicurare al corpo un massimo di stabilità, dando anche un senso di agio (queste due idee sono comprese nel termine *sthirasukham*) tanto da potervi rimanere a lungo senza sforzarsi e senza stancarsi, mantenendo una

nelle *Upanishad*; vi si riferisce, ad esempio, il detto: «Al di là dei cieli e nelle profondità del cuore» (*Mahânârâyana-upanishad*, X, 21), e anche: «Là dentro [nel cuore], in una piccola cavità, riposa l'universo; vi arde un fuoco irradiantesi in ogni direzione» (*Mahânârâyana-upanishad*, XI, 9-10). Per chi supera il limite che sbarra tale sede valgono questi noti riferimenti tradizionali: «L'oscurità viene meno, ora non vi è né notte né giorno» (*Shvetâshvara-upanishad*, IV, 18); «L'*âtmâ* è la diga che tiene insieme il mondo; oltre questa diga non vi è giorno né notte, non vecchiaia, non morte, non dolore, né l'opera buona, né l'opera cattiva. Oltre tale diga il cieco vede, le ferite si chiudono, chi è malato guarisce e la notte diviene giorno perché eterna luce è questo Brahman» (*Chândogya-upanishad*, III xii, 3; VIII, iv, 1-2).

(33) *Shrîcakrasambhâra-tantra*, pp. [2-3].

(34) Testo in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 225-226.

completa immobilità. Vi sono parecchi *âsana* – alcuni testi ne menzionano una trentina. I più usati sono il *padmâsana* e il *siddhâsana*. Il secondo, di cui si può avere una idea dalla figura a colori al principio del presente libro, differisce dal primo per il fatto che nel *padmâsana* i piedi, invece di essere semplicemente sovrapposti, sono intrecciati in modo che il piede destro poggi sulla coscia sinistra presso l'inguine, con la palma del piede in alto, e il piede sinistro sulla coscia destra in modo analogo. Agli *âsana* di solito vengono associate delle mudrâ, vale a dire segni o gesticolazioni ai quali si dà un valore di «sigilli» (tale è il significato letterale del termine *mudrâ*). Due *mudrâ* frequentissimamente associate ai due *âsana* ora indicati sono quella delle mani posate sulle ginocchia con la punta del pollice unita alla punta dell'indice in modo da formare un circolo, le altre dita essendo distese; e poi quella delle due mani sovrapposte, orizzontalmente, la destra sulla sinistra, disposte davanti a sé un po' sotto l'ombelico, con le palme in alto. Talvolta il termine *mudrâ* viene però usato come sinonimo di *âsana*. Vengono distinte tre specie di *mudrâ*, la *mudrâ* grossolana (*sthûla*), la *mudrâ* sottile (*sûkshma*) e la *mudrâ* suprema (*para*). La prima è quella eseguita solo materialmente, con le membra; nella seconda al gesto si unisce una «parola di potenza», un *mantra*; l'ultima è il sigillo realizzato anche nel suo contenuto metafisico (*tattva rûpena*). Nella *Bhâvonopanishad* (21-24) diverse *mudrâ* (= *âsana*) sono associate all'uno o all'altro *cakra* (i centri occulti del corpo di cui in sèguito diremo) (35).

Che gli *âsana* siano posizioni naturali, gradevoli, mantenibili senza fatica, ciò va inteso in senso relativo. Sono piuttosto posizioni che possono divenire tali una volta che ci si sia abituati, per il che può occorrere non poco tempo (specie per chi non è un Indù, gli Indù essendo usi a prendere posture analoghe anche nella vita ordinaria). Ma il lato essenziale nell'impiego degli *âsana* e ancor più delle *mudrâ* è quello rituale e magico.

In primo luogo l'*âsana* può venire considerato come un ulteriore sviluppo di una disciplina preliminare che è quella della distruzione dei movimenti inutili e irriflessi e del controllo completo dei propri nervi e dei propri muscoli. Lo yogî, come elimina i pensieri sfarfallanti e disordinati (i due primi stadi della *citta*), del pari elimina ogni gesto incomposto, istintivo o dettato da una naturale comunicatività (36). Alla taciturnità (*kâshtha*

(35) *Tantrarâja*, IV, 34-59, dove sono anche descritte varie *mudrâ*. Come corrispondenza nella tradizione magica occidentale cfr. Agrippa (*De Occulta Philosophia*, II, 16) che parla di figurazioni di «numeri sacri» per mezzo di particolari gesticolazioni, indicative di «nomi dalle virtù inesprimibili che non è lecito pronunciare ad alta voce».

(36) Nel quadro dell'hatha-yoga quale «yoga fisico», lo yogî giunge a controllare non solo i muscoli striati ma anche quelli lisci, che di solito non obbediscono alla volontà. Fra l'altro, si rende capace di movimenti antiperistaltici degli organi di escrezione. Vedremo che un controllo del genere sembra essere presupposto anche per le pratiche sessuali tantriche, in relazione alla capacità di far risalire il seme maschile

mauna) fa riscontro, in lui, l'assenza di ogni segno del volto rivelante un pensiero o un sentimento (*âkâra mauna*) ottenuta col completo controllo dei muscoli facciali fino ad una impassibilità tipicamente ariana da statua.

Ebbene, l'*âsana* si trova su una non diversa linea, con una immobilizzazione estesa all'intero corpo. Ma non è tutto. Quando viene detto che gli *âsana* possono venire appresi nella loro vera natura solamente grazie ad un *guru*, ad un maestro spirituale, l'implicazione è che ciò che in essi soprattutto conta è «il senso del gesto», il significato simbolico-rituale della posizione perché, come è stato giustamente notato (37), con essa l'uomo tende a incarnare un dio, a trasformarsi nell'imagine di un dio, quasi in una sua statua, o a riprodurne un dato aspetto. Così gli *âsana* non sono privi di relazione con la consuetudine yoghico-tantrica di identificare il proprio corpo con quello di un *devatâ*, di una data divinità, all'inizio di ogni pratica (ne abbiamo già riferito un esempio). Il punto di partenza è, cioè, una imagine vivificata e, in un certo senso, magica che il gesto umano va a riprodurre ritualmente. Su tale base, nella stessa immobilità del corpo vi è qualcosa di parimenti magico (38), mentre alle singole posizioni corrispondono varî rapporti fra le correnti di *prâna* del corpo e le forze stesse dell'ambiente: il «sigillo» sarebbe anche una specie di chiusura di circuito, determinante un preciso stato fluidico. Del resto, questa teoria degli *âsana* trova riscontro in ciò che si può presentire nella immobilità ieratica in genere, di cui anche nelle antiche tradizioni occidentali. Nella dottrina riguardante l'antica regalità egizia, ad esempio, la stabilità e l'immobilità (espresse dal geroglifico *ded*) venivano concepite sotto le specie di un fluido vero e proprio di carattere sovrannaturale, compenetrante il sovrano (39) e nei Misteri classici il *thronismos*, il rito di sedersi immobilmente su un trono, aveva tanta importanza da presentare stretti rapporti con l'iniziazione, con l'identificarsi al dio (40). Nello yoga si riflettono dunque queste

durante l'amplesso e, per la donna, alla capacità di contrarre la vagina fino ad un vero strozzamento dell'organo maschile entrato in lei.

(37) M. Eliade, *Yoga*, cit.

(38) Un fenomeno sovranormale che talvolta è stato attestato presso gli yogî è il trasmettersi della loro immobilità magica alle stesse vesti; come protette da un'aura o compenetrate da un fluido, esse durante le fasi di alta meditazione si irrigidiscono, non si muovono anche se soffia il vento.

(39) Cfr. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902, pp. 42-43.

(40) Testi in V. Macchioro, *Zagreus*, Firenze, 1929, pp. 40-42. Vien detto che la posizione a gambe incrociate dei due principali *âsana* ha anche lo scopo di isolare il corpo da certe correnti ctonie. Questo isolamento sarebbe rafforzato se si mette un'erba speciale (l'erba kusa) o si stende una pelle di tigre o di antilope dove ci si siede (cfr. *Bhagavad-gîtâ*, VI, 11). Il giuoco delle correnti e la chiusura del circuito determinati dagli *âsana* e dalle *mudrâ* sono avvertiti soltanto da chi abbia già sviluppato un certo grado di sensibilità sottile del corpo. Gli effetti, tuttavia, non sarebbero meno oggettivi nello stesso caso che di nulla ci si accorga.

stesse idee, sia come un gesto del corpo che esprime un significato interiore, sia come un significato superiore che anima e sorregge magicamente un gesto del corpo.

Ciò vale anche per certi aspetti delle *mudrâ* o per certe *mudrâ* – ed allora il termine «gesto» ha un significato più proprio, dato che il termine *mudrâ* può anche designare un'azione, una certa operazione, considerata nella sua unità e sempre nei termini di un «sigillo».

7. La Vergine. La distruzione dei vincoli

Si è detto che nel tantrismo la pratica dello yoga in senso stretto la si può riferire al tipo chiamato *divya*. Alle discipline di meditazione e di concentrazione dianzi accennate i trattati di dhyâna-yoga sono soliti associare prescrizioni riguardanti una regola di vita, prescrizioni che, come abbiamo avvertito, non debbono essere intese nei termini di una specie di morale nel senso occidentale. Il loro scopo effettivo è di allontanare tutto ciò che può distrarre, turbare o agitare l'animo tanto da ostacolare il *sâdhana*. Infatti non è che per avere un carattere mentale e intellettuale le discipline da noi indicate come articolazioni dello yoga classico siano astratte e realizzabili in un dominio separabile dall'esistenza complessiva. Già l'unità del pensiero richiede l'unità dell'animo; non è raggiungibile se anche l'animo non è calmo e unificato, non turbato. Tale è dunque la finalità operativa di una linea di vita che esteriormente potrebbe anche sembrare ligia alla morale corrente (lo Yoga classico ha contemplato, fra l'altro, il *brahmacarya*, ossia l'astensione sessuale, il sesso venendo considerato come uno dei maggiori fattori di perturbamento dell'animo).

Però, se noi ci portiamo al livello intermedio dei *vîra* e dei *kaula*, ossia di un tipo umano con natura di *rajas* e aperto all'azione, l'orientamento, come si sa, è assai diverso. Per il *vîra* entra soprattutto in quistione la disciplina chiamata *icchâshuddhi*, la «purificazione della volontà». La volontà pura è la volontà nuda, ossia capace di determinarsi da sé, di là da ogni antitesi di valori e da ogni coppia di contrari, tanto da presentare un carattere sovraindividuale. Se di etica qui è il caso di parlare, essa è quella dell'anomìa, della distruzione e del superamento dei vincoli – *pasha* – caratterizzanti il profano, l'uomo inferiore – il *pashu*. Al corrispondente cômpito è stato associato un duplice simbolismo. Il primo è appunto quello di colui che è «nudo» – come figurazione mitologica, il dio Heruka, il «nudo», il «senza vesti» (che talvolta è anche un attributo di Shiva) (1).

(1) Il «gettar le vesti» è il simbolo che, talvolta attualizzato anche in un rito, si ritrova nelle iniziazioni dell'antico Occidente. In un testo naasseno (*apud* Ippolito,

L'altro è quello della Vergine (*kumârî*), la Shakti come Umâ, «colei che non è sposa di nessuno». Viene detto: «Il potere della volontà è Umâ la Vergine» —*icchâshaktir Umâ Kumârî* (2). Il *vîra* deve possedere la Vergine; deve strapparle le vesti e violarla nuda sul suo trono (3), il che significa che deve far propria la natura del potere elementare che è soltanto se stesso. Ma per giungere a tanto è necessario percorrere un lungo, aspro cammino (4). Daremo alcuni dettagli .

Dei *pasha*, di ciò che lungo tale via ci si deve liberare, nei testi si trovano diverse enumerazioni. Ci riferiremo ad una delle principali (5) aggiungendo qualche chiarimento.

1) Pietà (*dayâ*), cioè la disposizione a commuoversi e a lasciar alterare l'animo dalle sofferenze e dalla miseria altrui. Qui viene dunque presentato come un *pasha*, come un vincolo, ciò che in altre correnti viene invece considerato come una disposizione positiva: la «compassione per tutto ciò che vive» e, in genere, l'umanitarismo. Naturalmente, non si tratta di innalzare ad ideale la durezza dell'animo e l'insensibilità egoistica. A parte il fatto che il primo essere per il quale non si dovrebbe aver pietà è se stessi, ci si trova nell'ordine di una semplice disciplina la quale evidentemente si addice soprattutto a chi è portato verso un molle sentimentalismo. Si può concepire che in certi casi per alcune nature l'emancipazione richieda una certa crudeltà o inesorabilità. D'altronde, da *dayâ* va distinta la disposizione chiamata *karunâ*, la quale può anche riferirsi ad un piano assai diverso, e non rientrare nel quadro delle discipline preliminari che qui stiamo esaminando. Infatti, il superamento positivo del vincolo della individualità non può non comportare anche una «apertura» che permetta di sentire profondamente gli altri esseri, però fuori da ogni sentimentalismo, senza nessun turbamento dell'animo, ad un livello superpersonale e per così dire oggettivo.

Philosophumena, V, 1, 21-23; cfr. *Corpus Hermeticum*, I, 26) si parla dell'uomo spirituale che getta le vesti e si fa sposo, avendo ricevuto la vera virilità dalla Vergine, epperò restando vestito del suo solo potere. Un motivo centrale della gnosi alessandrina in genere era appunto quella dell'Uomo perfetto che scende nel grembo della Vergine, rimuove l'impurità che contamina il «primo nato dall'Acqua» (da intendere, qui, come la corrente discendente della Shakti), si lava e beve dell'acqua vivente. Con ciò egli arde la «forma di servaggio» trasformandola in «veste di potere».

(2) *Mahânirvâna-tantra*, commento a p. 194 (ed. Avalon).

(3) Ciò si trova allegorizzato anche nella vita leggendaria di Tilopa, uno dei grandi maestri della «Via Diretta» tantrico-tibetana. Dopo un viaggio disseminato di dure prove (simboleggianti il processo di purificazione) egli raggiunge la Dakinî, la Donna o Shakti di bellezza divina, seduta su un trono. Egli le strappa le vesti e la viola sul suo trono (cfr. A. David-Neel, *Mystiques et magiciens*. cit., pp. 176-177).

(4) Che si può associare al viaggio simbolico di Tilopa, or ora accennato. In forma critica, nella letteratura cavalleresca medievale ricorrono motivi analoghi: per esempio, i viaggi, le prove e le avventure che i cavalieri compiono nel segno della «Donna». (Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1994 – N.d.C.).

(5) *Kulârnava-tantra*, X., 90.

2) Delusione (*moha*). Questo *pasha* deriva dal modo di una vita inconsistente, priva di centro, gravitante sempre su qualcosa di esterno di cui l'Io comune ha bisogno per avere il senso e la conferma di sé, per tenersi in piedi. Donde anche la speranza e la sua controparte, che è appunto la delusione, quando ciò che si spera e verso cui si tende non si realizza, quando avviene l'opposto e, in genere, non si trova ciò che ci si attendeva. Il *vîra* rescinde questo vincolo e purifica la volontà, in quanto il venir meno di qualcosa o il trasformarsi dello sperato nel suo contrario non lo abbatte né lo demoralizza, lo trova sempre attivo e invulnerabile. Ciò richiede ovviamente una agilizzazione o elasticità del volere per potere, se necessario, lasciare la presa e poi riaffermarsi, senza soffermarsi sul negativo e permettere che esso alteri l'animo. In un contesto più vasto, che non è quello della semplice disciplina della volontà, oltre alla capacità di accettare l'una cosa quanto l'altra in caso di forza maggiore, si tratta anche di *capire*. Infatti, viene insegnato che delusioni, contrarietà, avversità, sciagure, perfino fallimenti e catastrofi possono avere la parte potenziale e nascosta di un *guru*, di un maestro spirituale *sui generis*; possono avere il significato di «segni» affinché si comprenda la giusta via.

3-4) Onta e peccato (*lajjâ*). Il *vîra* non tiene in alcun conto il giudizio altrui, su lui non hanno presa gli apprezzamenti della società dove vive, naturalmente, sia quelli negativi che quelli positivi (quindi, di là sia da «onta» che da «onore»). Non riconoscerà criteri di misura (si tratta sempre del dominio sociale, non di quello in cui viene riconosciuta l'autorità di un *guru* della corrente a cui si appartiene). Quanto al «peccato», l'uso di questo termine qui è improprio. Nel modo in cui è stato inteso nel mondo ebraico-cristiano, il peccato non trova nessun riscontro in Oriente né, più in genere, nel mondo propriamente ario, sia orientale che occidentale. In esso si è parlato non di «peccato» ma di «colpa», ovvero di contaminazione, di impurità (in un senso quasi fisico, come nella prima Ellade). Riportato all'idea di colpa, il peccato non ha un significato morale ma quello di un'azione errata, compiuta irrazionalmente (si è già visto – cap.5 – che secondo la dottrina indù chi trasgredisce il proprio *dharma* non diviene per questo un «peccatore», ma ne subisce semplicemente le conseguenze). Quindi, il *pasha* da superare lo si potrebbe riferire ad ogni «complesso di cattiva coscienza». La volontà si purifica in quanto non si permette che il pensiero di ciò che si è fatto deprima. Si assume la piena responsabilità dell'azione compiuta senza scusarsi. ovvero la si abbandona portandosi oltre con una forza nuova più veggente e comunque non incrinata.

5) Paura (*bhaya*). A questo vincolo e al superamento di esso il tantrismo annette una particolare importanza. Più di ogni altro, esso caratterizzerebbe l'uomo volgare, il *pashu*, così come la sua completa assenza attesterebbe una natura da *vîra*. Non si tratta solamente della paura fisica e animale, ma anche di quella che, scaturendo da strati profondi dell'essere, può manifestarsi in alcune esperienze sovrasensibili. Così, come limite, vedre-

mo che la paura viene considerata come ciò che, nelle esperienze dell'oltretomba descritte nel *Bardo Thödol*, con l'impedire l'identificarsi con forze la cui grandezza o terrificità sgomentano, precluderebbe il conseguimento della liberazione in tale stato. A questo riguardo, come in alcune iniziazioni occidentali antiche, così pure in India sono state considerate prove speciali per superare le quali bisogna saper vincere ogni forma di paura e anche di disgusto e essere capaci di una intrepidezza spirituale. In esse possono essere utilizzati, fra l'altro, i mezzi della magia cerimoniale. È da presumere che con un non diverso intento il tantrismo talvolta ha assunto certe pratiche magiche le quali in origine avevano certamente avuto un carattere di magia nera in senso deteriore, stregonico. Tale è, ad esempio, il cosidetto *shavâsana* (l'*âsana* del cadavere). In una casa abbandonata, in una deserta sommità montana o in un cimitero, chi pratica il *sâdhana* si mette a cavalcioni sul dorso di un cadavere con la testa rivolta verso il Nord sul quale segnerà uno *yantra*, ossia un simbolo grafico (il più semplice *yantra* tantrico è il triangolo rovesciato, rappresentante la Shakti). Poi evoca delle potenze elementari usando dei *mantra*, procedendo simultaneamente ad una proiezione di *prâna* nel cadavere per animarlo (*prânapratishthâ*) e ottenere l'incarnarsi momentaneo, in esso, della forza evocata. Se il rito riesce, questa forza andrebbe effettivamente a manifestarsi nel cadavere, la testa del quale si volta e parla al praticante. Questi deve essere in grado di imporre subito allo spirito la propria volontà. Tale pratica viene giudicata terrificante e pericolosissima: né è la più sinistra fra quelle indicate nei testi e risententi del substrato demonico delle popolazioni aborigene (6).

6) Disgusto (*ghrnâ*). Il precetto di un Tantra è: «Ogni oggetto che si usa va fruito senza disgusto, bramosia o attaccamento» (7).

7) Famiglia (o casata, parentado, *kula*). Si tratta essenzialmente dei varî vincoli a carattere naturalistico e affettivo propri ad una esistenza che nel senso più ampio si potrebbe chiamare di tipo borghese. Già in base a quanto si è detto su di lui, riesce difficile imaginarsi un *vîra* nelle vesti del padre o dello sposo di una famiglia (sia pure patriarcale) o di un figlio di famiglia. A suo modo, egli è un asceta, così si trova allo stesso livello di coloro che anche secondo la dottrina tradizionale indù degli *ashrama*, delle norme per i varî periodi della vita, sono tenuti a sciogliersi dai vincoli della famiglia e della casa. Vi è solo da considerare che questo distacco può avere anche un carattere soltanto interiore.

8) Casta (*vârna*). La casta, secondo la concezione indo-aria, corrisponde in via di principio alla natura propria – che è differenziata – e alla legge conforme alla natura propria di ciascuno (*dharma*). Ma si è detto che sulla

(6) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 529; *Mahânirvâna-tantra*, I, 53; *Kaulâvali-tantra*, 52.

(7) *Shrîcakrasambhâra-tantra*, cit., p. 61.

Via della Mano Sinistra in ogni *dharma* viene visto un limite, un condizionamento da superare.

Nei riguardi della purificazione della volontà, l'idea è che nulla di dato, né una eredità, né un sangue, né una legge interna, né una certa situazione esistenziale fattuale debbono legare. Peraltro, l'*ativârna*, l'essere al disopra della casta (al disopra, e *non* al disotto di essa, come nel caso dell'individualista anarchico e del progressista democratico) era stato parimenti riconosciuto, in genere, come una prerogativa dell'asceta. Anche in vista della situazione dell'età ultima, del *kali-yuga*, epoca di dissoluzione, il tantrismo non conosce limitazioni di casta; può dirsi che esso faccia proprio lo stesso principio che il buddhismo delle origini aveva espresso con l'imagine che, come colui che vuol produrre fuoco non si interessa troppo a quale albero appartenga il legno che trova, del pari non si chiede a quale casta appartenga chi aspira alla liberazione assoluta. Ovviamente, questa «democrazia» è solo apparente. Proprio la capacità di percorrere effettivamente il sentiero porta a differenziazioni assai più nette e reali di quelle castali, dandosi il caso che quest'ultime abbiano perduto il loro originario, legittimo fondamento.

9) Precetti, riti, osservanze e interdizioni varie (*shîla*) – sono i vincoli di una morale e di un conformismo sociali. L'anomìa, lo svincolamento della volontà da ogni legge, assume qui un carattere radicale, tanto che, per fare un esempio, si giunge a dire che «ci si deve sentire capaci di fare incesto con la propria madre e la propria sorella». Però non è da escludersi che nel caso di principî del genere si tratti di una formulazione in quel linguaggio simbolico polivalente, del quale avremo da parlare in seguito. Come nell'«incesto filosofale», di cui è quistione nell'ermetismo alchemico occidentale, ci si può riferire ad un senso esoterico che sdrammatizza simili inquietanti precetti: la madre che ci si deve sentire capaci di possedere è Parashakti, la forza primigenia che quale produttrice di ogni cosa può venire anche figurata come la Madre, ed è soprattutto la Vergine, nel senso dianzi indicato. Considerando non Parashakti ma la Shakti feminile in senso stretto, controparte di Shiva, l'una è la sorella dell'altro, i due essendo prodotti da una stessa forza geminàtasi, per cui il loro congiungimento – principio basilare del tantrismo – riveste anch'esso l'aspetto di un incesto (tra fratello e sorella). Però è evidente che simili interpretazioni simboliche sono inoperanti nel quadro di una «purificazione della volontà» e che non si sono di certo limitati alle assunzioni simboliche alcuni gruppi tantrici, come ad esempio quelli degli Aghorî, i quali nei riti sessuali celebrati nel segno di Durgâ sembrano aver prediletto le unioni incestuose, né coloro che in alcuni *cakra* (circoli, catene) tantrici si conformano alla norma che nulla deve importare se la donna con cui congiungersi, non scelta ma indicata dal caso, sia la propria sorella o la propria figlia.

Così, nel complesso, come essenza del *pashaniroda*, della distruzione dei vincoli, può venire considerato il conseguimento di uno stato interiore in cui il *vîra* sente che, in via di principio, non vi è cosa alcuna che egli

non sia capace di fare (8), l'*icchâshuddhi*, la completa purificazione della volontà, il possesso della Vergine, avendolo portato di là da ogni antitesi, in una sovrana neutralità. Egli si sentirà «uguale di fronte all'amico, al nemico e a se stesso, al piacere come al dolore, al cielo come all'inferno, al bene come al male, al disprezzo come alla lode, al giorno come alla notte, allo strame come all'opulenza, ad una prostituta come alla madre, alla moglie o alla figlia, alla realtà come al sogno, a ciò che è permanente come a ciò che è effimero» (9).

Spezzati i *pasha*, il *vîra* diviene *avredhuta*, ossia colui che si è «lavato» da tutto. Come l'archetipo divino, Heruka, egli è «nudo».

Certo, può nascere il sospetto che tutte queste siano «sovrastrutture» e semplici parole, che la pretesa liberazione o purificazione praticamente si riduca a levar di mezzo tutto ciò che potrebbe ostacolare in se stessi il pieno scatenamento dell'animale umano. Che ciò possa anche accadere, non è da escludersi, e si deve ricordare il detto a suo tempo citato, che l'andare per la Via è come l'andare sul filo di una spada. Tuttavia, vi sono alcune considerazioni da fare. La prima è che l'esame della propria natura e delle proprie inclinazioni, intrapreso da sé o con l'aiuto e il controllo di un *guru*, è un evidente presupposto. È ovvio, ad esempio, che se si constatasse in sé la disposizione alla durezza d'animo, la disciplina valida per raggiungere la neutralità e la nudità del volere non sarebbe la distruzione del *pasha* della pietà – distruzione che farebbe il giuoco di quella disposizione – ma una disciplina opposta.

Analogamente, se si scoprisse una latente concupiscenza per una giovane e attraente sorella, non sarà di certo l'incesto a costituire una forma di superamento e di svincolamento positivo della volontà dai vincoli dello *shîla*.

In secondo luogo, la rimozione dei *pasha* non deve essere considerata isolatamente ma inserita in un contesto che comprende altre discipline e che lascia poco spazio per un barare con se stessi. Una di esse può essere la stessa obbedienza. Non è un paradosso che la dottrina dei *vîra*, la quale concepisce l'adepto come *svecchâcârî*, come «colui che può fare quel che vuole», nel contempo abbia per principio che il discepolo deve mettersi come una cosa tra le mani del suo maestro spirituale, ed obbedire ciecamente ai suoi comandi senza domandarsi se essi siano, o meno, sensati, umani, giusti (10). Sono numerosi i racconti circa prove continue, condotte fino all'esasperazione, inesorabili, alle quali l'uno o l'altro discepolo ha

(8) Sembra del resto che Goethe abbia affermato lo stesso per se stesso.

(9) Espressioni tratte dal *Pañcakrama*, VI, 30 sgg. riferite da H. von Glasenapp, *Buddhistiche Mysterien*, cit., p. 174.

(10) Cfr. per esempio *Prapancasâra-tantra*, XXXIII, 56-58: «In nessun caso si deve disobbedire al *guru*. Ciò che egli ordina, il discepolo deve eseguirlo immediatamente senza esitazioni e senza giudicare se la cosa è giusta o no».

dovuto sottoporsi, per ordine di un maestro. Ancor oggi esiste la casa che Milarepa per anni dovette costruire, e poi demolire, poi di nuovo costruire, per ordine del suo *guru*. Il significato vero di tutto ciò è il seguente: aderire perfettamente, senza reagire o tergiversare, alla volontà di un altro è, per una natura non ancora abbastanza forte, un metodo per preparare una volontà capace di determinarsi assolutamente, fuor dall'insieme delle tendenze e delle inclinazioni che condizionano, anche per eredità (sia comune, sia sa*m*sârica), un essere particolare. Lo scopo ultimo non è dunque lo smettere realmente la propria volontà, ma appunto il «purificarla», il prepararne una superiore potenza, il disindividualizzarla rendendola così assoluta e veramente autonoma.

Un parallelo può essere offerto dall'antico Ordine islamico degli Ismaeliti. Quest'Ordine comprendeva una gerarchia iniziatica con sette gradi. Nei gradi superiori il principio era analogo a quello del *vîra* e del *kaula* tantrico: «Nulla esiste, tutto è permesso». Ma per arrivare a tali gradi bisognava passare per altri nei quali vigeva la norma dell'obbedienza incondizionata, di una obbedienza spinta al segno, da dover essere eventualmente pronti a rinunciare alla propria vita senza una qualsiasi ragione se così ordinava il capo supremo dell'Ordine (come nell'episodio dell'incontro di questo capo – lo Sheick el Gabir – col conte di Champagne ai tempi delle Crociate).

Così, di nuovo, appare chiaro che non si tratta di toglier di mezzo, con pretesti iniziatici, tutto ciò che può ostacolare fuori di sé o in sé lo sfrenamento della propria natura sa*m*sârica. Però resta impregiudicato quanto abbiamo esposto circa la pratica della catarsi dalle passioni per mezzo delle stesse passioni (cap. 5). In essa si tratta evidentemente di una cosa diversa.

Che si tenga ben in vista tutto ciò a cui si può essere spinti da impulsi provenienti dagli strati sotterranei del proprio essere, ciò è attestato dalla particolare attenzione sempre rivolta al cosidetto corpo karmico, corrispondente all'insieme degli elementi assunti dal singolo, sotto specie di *samskâra*, da linee sa*m*sâriche prenatali. Dissociare, rendere autonomo il volere da tale corpo è evidentemente il presupposto per la sua assoluta «purificazione». A parte i procedimenti yoghici, di cui si è detto, può interessare un cenno su una pratica usata a quel fine, conosciuta dal tantrismo tibetano, peraltro difficilmente imaginabile fuor dal quadro e, per così dire, dagli scenari delle corrispondenti tradizioni locali.

Tale pratica si chiama *chöd*, parola che in tibetano vuol appunto dire recidere, cioè recidere il vincolo costituito dal corpo karmico. Essa si svolge essenzialmente sul piano della magia cerimoniale, con intervento anche di elementi oscuri, demonici. Per la forza d'animo da essa richiesta viene anche designata come il rituale del «coraggio indomabile». Fermo nel proposito di «liberarsi da ogni speranza e da ogni paura», chi affronta il rito evoca magicamente una serie di potenze elementari e impone loro di «divorare» il suo corpo sa*m*sârico, di riprendersi quel che egli aveva già

preso da esse, sì che l'Io sa*m*sârico si sciolga, il debito sia riscattato, il condizionamento sia superato e resti soltanto il nucleo di un Io e di una forza pura. Alla fase magica – resa assai drammatica e terrifica dal rituale – del «sacrificio» segue quella della conoscenza del «vuoto» che porta a termine l'arsione della eredità sa*m*sârico-karmica. In essa si realizza che l'idea stessa del «sacrificio» è un vincolo nato da «ignoranza» perché non vi è nulla da abbandonare e nessuno a cui restituire, nulla esistendo come «altro» (11). Si vuole che la stessa evocazione sacrificale rituale del *chöd* in alcuni casi possa venire sostituita da operazioni puramente interiori dell'alta contemplazione. Mentre la norma, da un lato, è che chi ha iniziato simili riti deve condurli sino in fondo, senza avere un aiuto, dall'altro viene sempre ricordato il triplice pericolo presentato da operazioni del genere a carattere magico-rituale: la malattia, la follia e anche la morte.

Si può capire che quando l'*icchâshuddhi*, la purificazione della volontà, viene effettivamente portata a fondo nell'una o nell'altra delle forme dianzi accennate, secondo quel che viene affermato negli ambienti che seguono la Via della Mano Sinistra, al livello iniziatico si giunga ad un punto critico, nel senso che col cadere dei vincoli, con la rimozione degli impulsi naturali e della stessa azione dei *samskâra*, con l'*upeksha*, o neutralità interiore, infine con lo smascheramento di ciò che l'uno o l'altro potere può far credere all'individuo, essere una sua tendenza o una sua decisione, praticamente viene meno tutto ciò da cui, in genere, nella vita ordinaria si può essere spinti ad agire, a fare qualcosa. Ci si troverebbe dunque interiormente paralizzati e senza alcun appoggio. Ma proprio tale punto di crisi – viene detto – è quello della prova cruciale. Occorrerebbe, cioè, dimostrare la capacità di superarlo con una forza che si determina assolutamente da sé, avendo appunto la natura del puro, intatto principio della Vergine, sovrastante *mâyâ-shakti*, ossia l'energia estroversa portata dal «desiderio», della corrente sa*m*sârica. Viene fatto anche riferimento ad un noto passo della *Bhagavad-gîtâ* in cui il dio Krsh*n*a si pone come esempio ad Arjûna col dire che, sebbene in lui tutti i mondi siano già compiuti, dominando la propria natura egli agisce. Arrivati a tanto, il *vîra* può ritenersi effettivamente *sui securus*, può essere certo della sua invulnerabilità nell'impegnarsi nell'una o nell'altra esperienza considerata dalla via tantrica.

(11) Un rituale del *chöd* è stato pubblicato da W.Y. Evans Wentz (*Tibetan Yoga*, cit., libro V); alcuni dettagli additivi in A. David-Neel, *Mystiques et magiciens*, cit. pp., 125 sgg.

8. Le evocazioni. I Nomi di Potenza

Ciò che nelle forme popolari del tantrismo è il culto devozionale, la religione della Shakti come una Dea – *Shakti-pûjâ* e *Shakti-upâsanâ* –, ad un livello più alto è la contemplazione della Shakti, lo *Shakti-dhyâna*. Lo *Shakti-dhyâna* comprende due fasi, per le quali valgono due principî che i Tantra hanno desunto dalla tradizione upanishadica, sostituendo al Brahman la Shakti. Il primo è: «Tutto ciò è Shakti», il secondo: «Io sono questa Shakti».

Quanto alla prima fase, si tratta dell'interioramento o della «realizzazione» della visione generale shaktica del mondo da noi già esposta, affinché essa non si presenti come una mera speculazione ma conduca ad una esperienza vissuta rivelatrice di una dimensione oggettiva della realtà. Si potrebbe parlare, a tale riguardo, di una appercezione magico-simbolica del mondo, la quale fa vivere ed agire l'individuo in una natura, in una luce, in uno spazio e in un tempo, in una trama di cause ed effetti qualitativamente diversi da quelli che definiscono l'ambiente naturale dell'uomo moderno. Abbiamo accennato che nel corso della storia si è prodotta una modificazione che riguarda non soltanto le forme del pensiero soggettivo, ma anche le categorie fondamentali dell'esperienza oggettiva. Si può dire che il velo della Mâyâ si è sempre più inspessito, che lo stacco fra Io e non-Io si è fatto sempre più netto, tanto da far apparire l'universo in una pura esteriorità e da togliere ogni base esistenziale alla precedente concezione vivente e sacrale di esso. Come si sa, è su questa esteriorità morta, da maschera, che la scienza moderna ha costruito il suo edificio.

Ebbene, lo *Shakti-dhyâna* mira ad una specie di riattivazione della percezione vivente del mondo propria alle origini. La prima fase del *dhyâna* ha per principio la corrispondenza: ad ogni fenomeno, cosa o stato vien fatto corrispondere un potere immateriale, un ente o «nume» (*devatâ*) (1).

(1) Si può rilevare l'analogia fra l'esperienza shaktica e la più antica concezione romana del *numen*, il *numen* essendo il dio concepito essenzialmente sotto le specie di un potere (= *shakti*).

La seconda fase ha per principio l'identità – non si dice più: «A questi fenomeni, cose o stati corrispondono questi enti o questi poteri, ma essi *sono* questi stessi enti e poteri». Nello sviluppo del *sâdhana* l'azione congiunta dei vari aspetti di esso dovrebbe portare dalla prima fase, che è il presentimento delle presenze sovrasensibili, alla capacità di una «percezione psichica» (*rtambhâra*) dalla quale l'esteriorità delle cose e dei processi viene via via rimossa fino all'ultimo stadio, nel quale vengono appercepite le radici prive di forma (donde l'uso del termine «vuoto», *shûñya* o *shûñyatâ*) corrispondenti alle essenze (2).

Procedimenti evocatori a base cerimoniale e teurgica, noti anche nell'antico Occidente, possono corroborare l'opera di dischiusura della muta esteriorità della realtà naturale nei termini di una specie di forzatura, di azione violenta e drammatica, peraltro dagli effetti momentanei. Ciò a parte, il *dhyâna*, che può svilupparsi fino ad un vero *samyama*, ha per base un aspetto o processo della natura, in sé ovvero – come più spesso ne è il caso – associato ad un simbolo grafico (*yantra, mandala*) o ad una formula (*mantra*), o a una *mudrâ*, o ad una figura divina (*devatâ*). Come si è detto, *yantra* e *mandala* in via di principio non sono simboli in senso generico e astratto, ma rivestono il carattere di *signaturae rerum*, sono in relazione con le forme assunte dai poteri sul piano sottile o causale, tanto da facilitare il processo di appercezione dei significati viventi e delle forze corrispondenti all'aspetto, processo o fenomeno della natura che viene assunto nella pratica. Abbiamo parimenti rilevato che il termine *mudrâ* – letteralmente: sigillo – può venire anche riferito a posizioni rituali di figure divine col senso di una specie di «forma (di *Gestalt*) del gesto», che, una volta compresa, avrebbe un potere illuminante e rivelatorio.

Così si giunge alle varietà dello *Shakti-dhyâna* l'oggetto delle quali è costituito dalla figura stessa di una divinità – *devatâ, shakti, dâkinî,* ecc. – che può essere quella di culti tradizionali. Ancor più che in altre pratiche, allora entra in giuoco il potere della imaginazione magica. Il tantrismo conosce, nel riguardo, procedimenti complessi i quali nelle scuole tibetane vanno fino alla cosidetta «creazione degli dèi». Nel tantrismo induista, nel

(2) Cfr. *Shrîcakrasambhâra-tantra*, p. [61]: «Ogni oggetto visibile va considerato come un essere divino la cui reale natura è la *shûñyatâ*», e p.{81}, dove si parla della «purificazione dei varî sensi nei *devatâ*». Nel *Tantrarâja* (ed. cit., introduzione pp. 9-10 e c. XVI, *passim*) le varie fasi della contemplazione della Shakti vengono riferite alle parti di un simbolo grafico, il cosidetto Shrî-yantra. Ecco le fasi di tale contemplazione: 1) Tutte le cose materiali, i sensi, la mente, sono Shakti — «la mente è Shakti, cioè una particolare manifestazione di essa»; 2) Tutte queste particolari *shakti* sono varie parti di un unico potere primordiale (*âdyâ-Shakti*); 3) Lo stesso praticante sia nel suo principio essenziale, nell'*âtmâ*, sia come mente e corpo fa tutt'uno con la Shakti suprema — «*sa'ham*, io sono Lei», tale formula esplicitandosi nel *Mahânirvâna-tantra* (I, 16): «Tu, o Devî, sei il mio vero Io. Perché fra me e te non vi è differenza alcuna».

caso che la base sia una imagine materiale – pittura o statua – si ha la pratica della sua animazione prâ*n*ica (*prânapratishtha*): il *devatâ*, la *shakti* o la *dâkinî* viene «chiamata» per mezzo del «corpo» costituito dall'imagine mentale vivificata (prâ*n*izzata) proiettatavi. All'atto che statuisce la «presenza reale» (*avâhana*) segue quello del «congedo» della forza evocata (*visarjana*) (3). Il riferimento al *prâna* indica che l'evocazione richiede intermediari «vitali» e «psichici», una forza del piano sottile non potendosi manifestare direttamente in qualcosa di materiale. Pratiche di animazione magico-fluidica di imagini sono attestate, peraltro, anche in altre tradizioni, segnatamente in quella egizia (4).

Al livello dello yoga, la vivificazione o prâ*n*izzazione avviene talvolta per mezzo di energie sottili che si liberano dallo yogî durante lo stato di una sua assoluta, prolungata immobilità corporea, mentre egli fa dell'imagine l'oggetto su cui si concentra ininterrottamente il fuoco della sua mente. Però vengono anche utilizzate alcune forme di esaltazione, talvolta perfino quella dell'orgasmo di una unione sessuale adeguatamente diretta (5). In altri casi, la «carica» viene fornita all'imagine da un rito collettivo eseguito in un *cakra* (circolo o catena) tantrico.

Nel tantrismo tibetano la pratica ha per organo essenziale *vajra-citta*, la mente inalterabile e ferma gradatamente alimentante il fuoco dell'imaginazione. Viene distinto lo *jñâni-devatâ* dal *bhakta-devatâ*. Il primo corrisponde appunto all'imagine mentale, il secondo all'imagine saturata grazie ad un trasporto estatico analogo a quello che sul piano religioso può manifestarsi nell'«adorazione». Su tale base, viene «creato» il dio. Nel contempo, viene detto che il *devatâ* creato è anche reale, che non bisogna concepire una differenza fra i *devatâ* formati dalla mente e i *devatâ* esistenti (6). Ciò va inteso nel senso che sulla base delle leggi di analogia il processo della visualizzazione e dell'animazione si confonde con quello di una vera e propria evocazione oggettiva: l'imagine creata attrae per similiarità un potere che finisce con l'assumerla come corpo di una sua effettiva momentanea manifestazione.

Questa è la prima fase del processo, detta «creativa» o «speculativa» (in tibetano: *bsKyed-rim-dang-rdZogs-rim*); segue una seconda fase, detta terminale, perfetta o realizzatrice (*rDzogsrim*) corrispondente al fine effettivo della pratica. Infatti, nel complesso è all'esperienza di un potere che qui si mira, esperienza in virtù della quale già qua e là l'esteriorità della

(3) Su ciò, cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 420. Non si può non rilevare l'analogia formale di questo rito con quello della messa cattolica, il quale indurrebbe nelle specie eucaristiche la «presenza reale» del Cristo.

(4) Cfr. B. De Rachewiltz, *Egitto magico e religioso*, Boringhieri, Torino, 1961, p. 140.

(5) Cfr. P.B. Randolph, *Magia sexualis*, Paris[2], 1952 (tr. it.: *Magia sexualis*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1969) e J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit.,§ 55.

(6) *Shrîcakrasambhâra-tantra*, pp. [35-37].

natura sensibile sia rimossa. Il «chiamare» e poi il «congedare» un *devatâ* o una *shakti* corrispondono, in ultima analisi, all'affiorare e al successivo oscurarsi di una simile esperienza illuminatrice. Così nella sua seconda fase il processo contemplativo mira a eliminare la dualità, a realizzare l'identificazione di sé con la divinità evocata. Di solito, la via seguìta consiste nel passare dal *bhakti-devatâ* come imagine al suo *mantra*, dal *mantra* al *bîjâ*, dal *bîjâ* al «vuoto» (*shûñyatâ* = dimensione della trascendenza) e al *vajra* (7), al livello del quale il *devatâ* dà luogo appunto ad una pura esperienza spirituale. Nel ku*nd*alinî-yoga e nello yoga del Vajrayâna il luogo proprio di tali «identità» è costituito dai centri segreti – *cakra* – del corpo; in essi i *devatâ*, le *shakti* e i *dhyanî-buddha* (questi ultimi sono varietà di un Buddha personificante, nei suoi gesti – *mudrâ* –, le varie fasi della realizzazione) vengono «conosciuti» nella loro vera natura. Ad un certo punto le varie parti del *sâdhana* vanno dunque ad interferire, a condizionarsi e a integrarsi a vicenda.

Ciò non impedisce che il principio della identificazione stia a definire già una fase dello *Shakti-dhyâna* in uno speciale rito tantrico a cui qui vale accennare. Per base, questo rito ha il già ricordato processo di evocazione di un *devatâ* o di una *shakti* in una imagine materiale fino a provocarne la sua «presenza reale»: solo che questa imagine materiale ora è costituita dal proprio corpo, dalla stessa persona fisica del praticante. Il procedimento è lo stesso: si evoca, si fissa e si galvanizza una imagine divina in una data *mudrâ*, cioè in un gesto magico-simbolico che ne esprime l'essenza, oltreché nella serie dei suoi attributi, tradizionali e esoterici. Dopo di che, il praticante imagina essere, il proprio corpo e la propria persona, quelli della divinità. Nel tantrismo tibetano questo costituisce anzi un rito generale preliminare, usato come preludio alle azioni spirituali a carattere propriamente yoghico. Ecco alcuni dettagli dati da un testo:

L'imagine-base è quella della Vajra-yoginî, la vergine nuda, la dea fatta di *vajra* col corpo di uno splendore rosso, gli altri attributi corrispondendo più o meno a quelli di Kâlî. Il praticante imagina che il corpo di lei sia il proprio corpo e ne abbia la grandezza. Poi nella sua visualizzazione egli dilata questa forma splendente, la imagina grande come una casa, come un monte, infine come l'universo – e viceversa: la imagina sempre più piccola, fino alla grandezza di un seme, in entrambi i casi vedendone bene tutti i dettagli. Questo ritmo di espansione e di contrazione non è privo di relazione con le pratiche di assorbimento del *prâna* cosmico di cui diremo in sèguito. Se tale pratica fa da preludio ad azioni di yoga, la forma della dea dovrebbe venire visualizzata sempre come radiante ma anche internamente vuota, quasi che consistesse soltanto di una pellicola trasparente luminosa. In tal guisa, anche l'interno del proprio corpo viene veduto

(7) Su tutto ciò cfr. *Shrîcakrasambhâra-tantra*, con relativo commento, cit., pp. 34, 35-37, 67. La terminologia qui usata verrà spiegata più oltre parlando dei *mantra*.

come vuoto ed è dentro questo spazio della forma vuota che vengono effettuate le visualizzazioni magiche destinate ad agire sulle varie correnti prâniche e a provocare i varî risvegli (8). Pratiche del genere se portate al grado richiesto per essere operanti non sarebbero, però, esenti da pericoli; ne potrebbero derivare forme di invasamento.

Come si è detto, in linea generale di là dalla sensazione dei varî poteri, dei *devatâ* e delle *shakti* sottogiacenti ai fenomeni e alle cose, si dovrebbe gradatamente realizzare l'unità fondamentale di tutte queste energie, secondo la prima delle due formule d'origine upanishadica già citate: «In verità, tutto ciò è Shakti». La contemplazione passa poi alla fase della identificazione: «Fra questa Shakti e me non vi è differenza alcuna», «Io sono Shakti e null'altro che Shakti» – vien detto essere il tema centrale di tutto il culto tantrico al livello contemplativo (9). Naturalmente, qui può trattarsi soltanto di uno stato d'animo avviatore. In un testo, si legge: «Io sono Lei [= Shakti]: questa idea porta al trasmutarsi in Lei... Tutto ciò che il praticante fa, dalla prima mattina fin nel profondo della notte, sia compiuto col senso della immanente presenza del *devatâ*. Una tale abitudine farà nascere una disposizione divina grazie alla quale si perverrà al compimento (*siddhi*). Soltanto chi ha una simile disposizione diverrà *siddha*... Il tema della contemplazione è che non vi è nulla fuori di lei al mondo; la massa del suo spirito, del suo fuoco e della sua energia radiante (*tejas*) riempie l'universo. Il praticante che realizzi tutto ciò si muoverà liberamente simile ad un dio, pur essendo sulla terra. Pur avendo un corpo umano, egli, in realtà, non è un uomo ma un dio... e non vi è più nulla che abbia da adorare. Egli merita l'adorazione degli altri, ma nessuno la sua» (10).

Un'altra pratica tantrica è il cosidetto *nyâsa*, stadio preliminare o adombrativo di ciò che nel Vajrayâna è il suscitamento del soma fatto di *vajra*, del *vajra-rûpa*. *Nyâsa* viene da un verbo che vuol dire «porre». Si tratta nuovamente di un processo di imposizione e di invocazione di «presenze reali» avente ora per oggetto non più il corpo in genere ma singole parti, singoli punti e organi di esso, nel segno del principio tantrico da noi già riferito: «Il corpo è il tempio della divinità e l'essere vivente è lo stesso Sadâshiva». Col *nyâsa* vengono poste, indotte o risvegliate varie divinità, varie *shakti* in varie zone del corpo e propriamente nei cosidetti «punti di vita». I testi distinguono diversi *nyâsa*: vi è il *kara-nyâsa*, il toccare le dita per rendere «vivente» la mano; ovvero l'*anga-nyâsa* che ha per oggetto le

(8) Testo in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*; cit., pp. 173-175, 176 sgg., 190. Per altre descrizioni della Devi, destinate al *dhyâna*, cfr. *Tantrarâja*, VIII, 8-10 e *passim*.

(9) Citato da A. Avalon, *Hindu Ritual*, in *The Theosophist*, maggio 1923, pp. 214-215.

(10) *Gandharva-tantra*, XXI, 2 sgg.

principali membra del corpo cominciando dal cuore e finendo con le mani (11). Da un altro punto di vista vi sono *nyâsa* interni, creativi o dissolutivi aventi ognuno ulteriori articolazioni (12). Di là da tali distinzioni, in genere anche questo processo presenta un lato rituale e un lato *samyama*, cioè di realizzazione contemplativa basata su *mantra*. Vi si accompagnano talvolta formule come questa: «AM [il *mantra*] e la vita (*prâna*) del dio X sono qui; AM e la sostanza del dio X sono qui; AM e i sensi del dio X sono qui» (13). In questo come in altri casi la misura in cui l'azione rituale è efficace dipende evidentemente dal livello spirituale ed iniziatico dell'operatore, dalla sua dignità o dignificazione, da una sua virtù consacrante di cui deve essere cosciente e in cui deve avere una fede assoluta. Nel *nyâsa* questa azione consiste nel porre la mano o nel puntare il dito sui vari luoghi del corpo pronunciando un *mantra* e realizzando nello stesso momento con la mente la presenza reale dell'uno o dell'altro *devatâ*. Se la mano è stata resa «vivente» da una *shakti*, anche la parte toccata diverrebbe vivente, la «vita divina» fluirebbe in essa, nell'organo materiale comincerebbe a svegliarsi l'organo fatto di *vajra* o di *sattva-guna*. Dopo le singole imposizioni, nel rito la mano viene passata sull'intero corpo come a «spalmarvi» su tutta la superficie il «fluido divino»; infine, viene imaginata, ossia visualizzata, una trasformazione della figura umana: un uomo oscuro, sostanziato di «colpa», viene arso dal fuoco spirituale e un nuovo corpo di luce, esaltato e sottilizzato dal «nettare di gaudio» scaturente dal congiungimento della coppia divina, ne prende il posto. Questo nuovo corpo viene anche concepito come «fatto di *mantra*» (14), il che equivale più o meno a dire: «fatto di *vajra*». Sono insegnamenti, questi, non privi di riscontro con le stesse tradizioni magiche occidentali. Per citare ancora una volta Agrippa, vi è, nella sua opera principale, un capitolo (III, 13) che s'intitola appunto: «Delle membra divine e della loro influenza sulle membra umane». E vi si legge, fra l'altro: «Se un uomo capace di ricevere l'influsso divino mantiene mondo e purifica un membro, un organo qualsiasi del corpo, esso diviene ricettacolo del membro o dell'organo corrispondente di Dio, che vi si annida come sotto un velo». Si aggiunge, tutta-

(11) *Mahânirvâna-tantra*, III, 40.

(12) Su ciò cfr. *Kulârnava-tantra*, IV, *passim*.

(13) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., pp. 517-518. Cfr. *Tantric Ritual*, in *The Vedânta Kesari*, vol. X, n. 12, aprile 1924, p. 923. Nel tantrismo viene anche praticato il cosidetto *mâtrkâ-nyâsa*, ossia il *nyâsa* delle «lettere» e delle «piccole madri», il quale ha parimenti un lato interno (*antarmâtrkâ-nyâsa*) e un lato rituale (*bâhyamâtrkâ-nyâsa*). Consiste anch'esso nel porre anzitutto mentalmente le lettere dell'alfabeto sanscrito nei sei *cakra* (centri sottili) e poi in diverse parti del corpo, posando su esse la mano e pronunciando le lettere corrispondenti — su ciò A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., pp. 518-519; un procedimento analogo, più interiorizzato del tantrismo buddhista in *Shrîcakrasambhâra-tantra*, pp. 77-82.

(14) *Tantratattva*, II, 366; *Mahânirvâna-tantra*, V, 105-124.

via: «Ma questi sono misteri troppo gelosi di cui non è possibile parlare estesamente in pubblico». Un riferimento ancor più diretto, che indica il fine ultimo del procedimento, lo si trova nella tradizione jeratico-iniziatica dell'antico Egitto: varie pratiche miravano a «far parlare» tutti gli organi del corpo, cosa equivalente al suscitamento di stati estatici e magici (15).

Di solito il *nyâsa* viene associato ad un'altra pratica, che gli serve da introduzione, chiamata *bhûtashuddhi*, ossia purificazione degli elementi o delle materie. Essa ha un carattere puramente interiore e in un certo modo fa da prefigurazione a ciò che si svolgerà nello yoga vero e proprio nel suo aspetto di laya-yoga. Infatti, la sua base è l'imagine della serie dei centri sottili situati sull'asse della spina dorsale, il più basso dei quali corrisponde alla «terra» mentre gli altri rimandano ai rimanenti elementi e ai *tattva*, superiori, fino a *parasamvîd*, corrispondente alla sommità del capo. Di questi centri, si dirà in sèguito. La *bhûtashuddhi* consiste nel realizzare meditativamente il risolversi e trapassare di ogni elemento in quello che gli è gerarchicamente superiore, considerato come più sottile e più «puro» (*sthûlânam sûkshme layah*), e ciò, portando il fuoco mentale della visualizzazione dall'un centro all'altro (16). Se la sensibilità interiore è affinata, l'effetto sarebbe come una chiusura di circuito, via via in una serie di stati, di «toni» della potenza fino ad un punto di saturazione e di vibratilità tale da agevolare la successiva operazione di imposizione mediante il *nyâsa*. Abbiamo detto che *bhûtashuddhi* è una prefigurazione, perché si ritiene che il processo di riassorbimento ascendente degli elementi sia reale soltanto al livello del ku*nd*alinî-yoga. Lo stesso va detto per la «divinizzazione» del corpo e dei suoi organi mediante il *nyâsa*.

Ecco alcuni dettagli della *bhûtashuddhi* dati dal *Mahânirvâna-tantra*: la terra trapassa in acqua, questa in fuoco, il fuoco in aria, l'aria nell'etere – ciò, correlativamente ad un riassorbimento dei sensi corrispondenti, ossia secondo la serie: tatto, odore, gusto, vista, udito –, l'udito trapassa nell'*ahâmkâra-tattva*, questo nella *buddhi*, la *buddhi* in *prakrti* (cioè nella *shakti*) e questa nel Principio. Poi si imaginerà un «uomo tenebroso» nella cavità di sinistra dell'addome, come un «corpo di colpa». Le fasi ulteriori della pratica comprendono il *prânâyâma*, cioè l'uso del soffio. Si aspirerà per sedici tempi (cfr. cap. 11) dalla narice sinistra evocando il *mantra* dell'aria, YAM, visualizzandolo come ravvolto di fumo e pensando che così la sostanza dell'uomo tenebroso si dissecca; durante una ritenzione

(15) Cfr. H. Erman, *Die Religion der Aegypter*, Berlin-Leipzig, 1934.

(16) Per questa pratica può venire usata la cosidetta *shambhavî-mudrâ*, di cui nell'*Hathayogapradîpikâ* (IV, 36-37): «Si diriga l'occhio che vede e non vede [ossia che non si ferma alla visione materiale] su un punto del corpo corrispondente a quel che viene percepito interiormente [il *cakra*]» — ed anche: «Fissare la mente sull'oggetto interno e gli occhi, senza batter ciglio, su un oggetto interno… Quando lo yogî ha concentrato mente e soffio su ciò che va percepito interiormente e, con la testa china, vede e non vede il luogo fuori del corpo, si ha la *shambhavî-mudrâ*».

del soffio che durerà sessantaquattro tempi si evocherà il *mantra* rosso del fuoco, RAM, nel *cakra* dell'ombellico e si penserà che la sostanza dell'«uomo tenebroso» è da esso distrutta; in terzo luogo, durante l'espiro, che durerà trentadue tempi, si evocherà il bianco *Varûna-bîjâ*, il *mantra* delle «acque celesti», nel *cakra* in mezzo alla fronte e si penserà all'irruzione di un fluido che dal corpo oscuro arso fa risorgere un nuovo corpo divino. Un tale corpo verrà consolidato visualizzando il *mantra* giallo della terra, LAM, nel *cakra* del *mûlâdhâra* (presso l'osso sacro) e fissandolo con uno sguardo interiore calmo e fermo. Segue il *nyâsa*. Esso andrebbe ad «infondere in questo nuovo corpo il *prâna* (la forza-vita) della dea» e a far del corpo del praticante un microcosmo (*kshudra-brahmanda*) (17). La formula *sa'ham* (= io sono Lei) va a suggellare il duplice rito.

Abbiamo fatto ripetutamente riferimento ai *mantra*, così sarà opportuno dare alcuni ragguagli più particolareggiati su di essi. Il *mantra* può anche significare una semplice formula liturgica, una invocazione, una preghiera. Inteso come formula o sillaba magica, l'uso del *mantra* risale al periodo vedico (con particolare riferimento all'*Atharva-Veda*). Esso ha una parte di rilievo nel tantrismo, a tal segno che in alcuni suoi aspetti si è potuto chiamarlo la «via dei *mantra*» – *mantrayâna*. Il lato più interessante è però l'elaborazione (opera soprattutto della Scuola del Nord) di una dottrina del *mantra* a carattere puramente metafisico che si riallaccia a quella dei *tattva*. Si può dire che con essa ha ricevuto un ampio sviluppo e una particolare articolazione la teoria o teologia di ciò che in alcune correnti antiche, anche in margine al cristianesimo alessandrino, è stato concepito come il Logos, la Parola o Verbo. Nel tantrismo buddhista, la scienza dei *mantra* corrisponde al secondo dei misteri esoterici, *gûhya*, alla trasformazione della parola nella natura del *vajra*, ossia al risveglio della «parola vivente» fatta di potenza – dopo l'analogo risveglio del «pensiero vivente» e della imaginazione magica (primo *gûhya*), il terzo e ultimo *gûhya* consistendo nella suscitazione della stessa qualità di *vajra* («diamante-folgore») anche nel corpo.

La teoria di fondo la si può riassumere come segue. Shakti e la sua manifestazione vengono concepite sotto specie di suono o verbo (*shabda*, *vâk*) e in questi stessi termini sono interpretate le varie fasi dello sviluppo cosmico. Alla differenziazione di Shiva e Shakti corrisponde quella della espressione o suono espressivo (*shabda*), e del significato o oggetto significato (*artha*). Si ricordi ora il triplice ordine dei *tattva*, puri, semipuri e impuri, nella sua relazione coi «tre mondi» (cfr. cap. 4), coi tre corpi, causale, sottile e materiale, e coi tre stati dell'*âtmâ* (cfr. cap. 3). Al livello del primo dei tre ordini la geminazione non è ancora tale che l'«altro» acquisti un carattere di esteriorità. Così l'*artha* non è un oggetto ma un puro significato, ovvero l'oggetto allo stato o nella forma di un significato, come sul

(17) *Mahânirvâna-tantra*, V, 93-104; 105-124.

piano umano accade nel processo del concepire ideazionale. Qualcosa di semplice, avente la natura della «pura luce», riprende, a detto livello, i due termini, *shabda* e *artha*, in corrispondenza col piano di *Îshvara-tattva*, allo stato di *prajñâ* e dell'*âtmâ* come affermazione pura, *anujñâ* (cfr. cap. 3). Al livello dei *tattva* semipuri s'inizia il processo di differenziazione e articolazione e l'insieme delle «lettere», delle «sillabe» o dei «suoni» compreso nell'ineffabile unità del «Grande Punto» metafisico – *parabindu* – si dispiega in forme distinte (l'imagine dei testi è lo «scoppiare» del «Punto»). Queste sono le «lettere sottili» o «causanti», corrispondenti ai *devatâ* e alle *shakti*, ossia ai varî poteri di una «natura naturante». Vengono chiamate «piccole madri» (*mâtrkâ*), «semi» e «radici» (*bîjâ*), e si potrebbe stabilire una relazione fra esse e ciò che la metafisica greca intese per λογοί σπερματικοί, la Kabbala per «lettere di luce» e la speculazione magica medievale per *claviculae*. Non ci si trova ancora sul piano materiale: i «suoni» di cui fin qui si tratta sono dunque «non udibili», «occulti» (*avyaktarava-nâda*), sono modi e «masse» di potenza immateriale aventi per correlativi, per *artha*, dei «lampeggiamenti», delle forme di luce. Di questi suoni e di queste lettere sarebbero composti l'universo ed ogni essere della natura nel suo aspetto sottile. Se nella dottrina indù l'etere, *âkâsha*, viene considerato come il substrato di ogni fenomeno, questo etere (che non ha nulla a che fare con quello della fisica moderna) mentre da un lato viene concepito come vivente («fatto di vita, di *prâna*), dall'altro vien detto che per sostanza ha appunto il «suono», la «parola (*shabdagûnâkâsha*). La «sede» corrispondente nella dottrina dei tre stati è *taijasa*, sbarrata alla coscienza dell'uomo comune dallo stato di sonno.

Passiamo ora al piano dei *tattva* impuri, corrispondente allo stato di veglia e al mondo materiale. Di questo mondo, come si sa, la legge è il completo disciogliersi di un «altro» da un «Io», della oggettività alla soggettività. Tale scissione si verifica anche nel campo della parola. Così abbiamo quali corrispondenze, rispettivamente, di *shabda* e *artha* da un lato il nome-voce, la lingua parlata (*vaikharî-vâk*), dall'altro, come qualcosa di affatto esteriore ad essa, l'oggetto che la voce significa (*rûpa*). Ci si trova ormai sul piano della contingenza e della particolarità. In primo luogo la relazione fra parola e oggetto non è più diretta ma mediata, discorsiva, convenzionale. Il «nome» non evoca più un «significato eterno» in una illuminazione ma una semplice imagine materiale, qualcosa di soltanto veduto sensorialmente e di corruttibile. La voce è la voce materiale (*sthûlashabda*). In secondo luogo, per effetto dei poteri finizzanti, dei *kañcuka* (cfr. cap. 4), i contenuti della stessa esperienza in genere non sono più che i fenomeni sparsi nello spazio e nel tempo, sono quelli percepiti da una coscienza finita epperò dipendenti, nel loro modo di apparire, dalla struttura di questa. In relazione a ciò, anche il «nome» si differenzia secondo la molteplicità delle lingue; quello del fuoco, ad esempio, in sanscrito sarà *agni*, in tibetano *me*, in latino *ignis*, in tedesco *Feuer* e via dicendo. E sono tutti nomi che non evocano il fuoco in sé ma questa o quella rappresenta-

zione del fuoco. Da qui, la cosidetta teoria nominalista secondo la quale gli «universali» (i concetti generali) sarebbero semplici astrazioni verbali prive di contenuto, perché non esisterebbe un fuoco in sé, fuori da questo o quel fuoco percepito dai sensi.

Questa essendo la teoria di fondo, col *mantra* si mira a reintegrare la parola fino a raggiungere uno stato nel quale il nome non evoca più l'imagine di un oggetto bensì il potere, la *shakti* di esso, e la parola non rappresenta più un rumore prodotto da un dato individuo ma, per così dire, la voce stessa della cosa quale risuona di là da ogni orecchio particolare, nella forma di una lingua cosmica o «lingua degli dèi» (*hiranyagarbha-shabda*). Del resto, l'idea di una lingua universale ed essenziale nella quale ogni cosa avrebbe il suo «nome naturale» originario e eterno, di «lettere sacre e divine» che, come dice Agrippa (18), «sono simili presso tutti i popoli, qualunque lingua essi parlino», ricorre in più di una tradizione. Vi è chi, a tale riguardo, si è riferito allo stesso mito biblico della Torre di Babele e della successiva «confusione delle favelle». Il *mantra* sarebbe la parola così reintegrata.

Le possibilità attribuite ai *mantra* procedono dalla concezione organica del mondo propria alla dottrina in parola, secondo la quale il mondo finito, materiale e corporeo è soltanto un modo di apparire di quello sottile, sovrasensibile e trascendente. Si è già detto che i *tattva* non trapassano gli uni negli altri, ma sussistono ciascuno sul proprio piano secondo compresenza e simultaneità – come, ad esempio, il «dentro» e il «fuori» di un oggetto coesistono e sono simultanei. A tale stregua si pensa che, come nel corpo umano sono presenti tutti gli dèi e tutte le *shakti*, del pari nella stessa lingua umana sono presenti, in modo occulto tutte le lettere e tutti i nomi della parola trascendente. Da qui una triplice corrispondenza, d'importanza fondamentale per la dottrina dei *mantra*.

In primo luogo, corrispondenza delle lettere e delle sillabe di un alfabeto umano (come quello sanscrito o tibetano – nella Kabbala, che conosce una dottrina consimile, dell'alfabeto ebraico) alle *mâtrkâ* – «piccole madri» o «lettere di luce» – e ai *bîjâ* – alle «sillabe-semi» – del piano sottile dove i *devatâ* e le *shakti* sono connessi a corrispondenti *bîjâ*. In secondo luogo, relazione delle stesse lettere e sillabe a parti e centri vitali sottili dell'organismo umano, concepiti come «sedi» delle stesse forze e creazione degli stessi poteri manifestantisi nelle lettere. Infine, relazione delle lettere con le forze elementari delle cose perché sono gli stessi principî che, una volta intervenuta la legge dualizzante di *mâyâ-shakti*, si manifestano e nell'uomo, e nella natura (19).

Nel campo della pratica, il punto di partenza è il cosidetto *sphota*,

(18) *De Occulta Philosophia*, I, 33.

(19) Per questi presupposti teorici e metafisici della concezione dei *mantra* cfr. A. Avalon, *The Garland of Letters*, cit., *passim*, e *Shakti and Shâkta*, cit., cap. XXIV.

oggetto di molte speculazioni nelle varie scuole indù (20). In genere, lo *sphota* condiziona la potenza evocativa di ogni parola e di ogni nome. È il fenomeno, per via del quale una data parola (*shabda*) fa apparire alla mente una data imagine o le suggerisce un dato significato. Nell'interpretazione dello *sphota* i Tantra seguono in larga misura le vedute della Mîma*m*sâ, scuola indù distinguente il suono materiale, prodotto da una vibrazione e dal confricamento di due oggetti – suono transitorio e «generato» – da un suono perenne e immateriale. Il potere evocatore del linguaggio e del nome deriverebbe dal fatto che il suono udibile, pronunciato materialmente, è solo la forma in cui si manifesta e convoglia l'altro suono, appartenente essenzialmente al piano della *buddhi*, principio individuato e, ad un tempo, superindividuale, ancora sovrastante la dualità di «interno» e «esterno», di concetto come idea o nozione discorsiva, e realtà. (È una veduta corrispondente a quella secondo la quale per esempio in ogni combustione si manifesterebbe, in sèguito all'incontro di certe cause materiali, un fuoco esistente in sé, ubiquo, non prodotto, non differenziato). Lo *sphota* sarebbe dunque possibile per riferimento a questo piano, sul quale la voce ancora contiene in sé l'oggetto.

Ciò vuol dire che nell'atto di ogni capire è insito, sia pure in germe o in un lontano riflesso, un potere evocatore che già non appartiene più all'ordine soltanto sensoriale e dualistico. E tale è il punto di partenza per la reintegrazione della parola in ciò che il suono e il nome sarebbero sul piano sottile e poi su quello causante. I *mantra* vengono concepiti come sostegni per una reintegrazione del genere. Trasmessi da una sapienza immemoriale, essi corrisponderebbero ai «nomi» dei *devatâ*, epperò anche alle forze seminali o formatrici sia della natura, sia del corpo. Sarebbero adombramenti della «lingua assoluta» o «lingua degli dèi».

Pertanto i testi tantrici hanno cura di avvertire che il *mantra* va così poco confuso con la sua espressione mediante una sillaba o parola materiale, scritta o parlata, quando un dio va confuso con la sua imagine di legno o di pietra. Il *mantra* deve essere «svegliato»: il fuoco mentale portato su di esso deve consumarne la materialità e attuarlo in una forma sottile «fatta di luce» (*jyotirmaya*) provocando su un piano superiore il fenomeno dello *sphota*, cioè della evocazione – come un aprirsi o sbocciare (questo è appunto il significato letterale del termine *sphota*). Prima di ciò, il *mantra* «dorme», e il *mantra* che dorme è un semplice rumore, esso non ha poteri di sorta. È dunque esplicito insegnamento tantrico che se non si conosce né il significato né il risveglio di un *mantra*, esso è inoperante, quand'anche lo si ripetesse milioni di volte. Al «risveglio» – *mantra-caitanya* – e al potere che lo provoca si associa la «conoscenza» del *devatâ* che presiede a quel dato *mantra*, del cosidetto *adhishthâtrî-devatâ* (21).

(20) Su ciò, S. Das Gupta, *The Study of Patañjali*, cit., p. 192 sgg.
(21) *Mahânirvâna-tantra*, III, 31 e commento a 38.

La maggior parte dei testi è del parere, che una condizione indispensabile per avventurarsi in questo mondo è che i *mantra* non vengano appresi dai libri ma comunicati oralmente e personalmente in date circostanze da un maestro spirituale. Soltanto allora il discepolo potrebbe intuire la giusta direzione e cominciare a pronunciare con la «mente magica» – *vajra-citta* – il *mantra* il quale solo allora sarebbe qualcosa di più di un suono incomprensibile (la maggior parte dei *mantra* e dei *bîjâ*, a parte alcune esegesi scolastiche artificiose sulle lettere di cui sono composti, non vogliono dire nulla, sono puri suoni).

Per il resto, la tecnica più usata per il risveglio di un *mantra* è la sua ripetizione, *japa*. La ripetizione è prima verbale (*vâcika-japa*) avendo allora per oggetto il *mantra* nella sua forma «dormente» grezza; in un secondo stadio il *mantra* non viene più pronunciato pur permanendo l'abbozzo della sua pronuncia (*upâmshu-japa*); infine, in un terzo stadio la ripetizione è puramente mentale (*mânasa-japa*). Allora il *mantra*, da suono, tende a divenire un atto dello spirito, e la condizione a che esso sia operante è, in via di principio, presente (22). La tecnica delle ripetizioni, attestata in molteplici tradizioni, ha due aspetti. Secondo il primo, essa agisce come una specie di *pratyâhâra*, serve cioè per fissare la mente, per addormentare la sensibilità esteriore e destare quella interiore, in una ipnosi attiva. Il secondo aspetto è magico, si riferisce ad un potere suscitatore intrinseco attribuito al *mantra*: per usare l'espressione teologica cattolica, l'azione è, in una certa misura, *ex opere operato*. Le vibrazioni si sommano e si ripercuotono interessando per via subcosciente varie forze e varî centri sottili del corpo, producendo via via una saturazione che facilita lo svegliarsi e «aprirsi» del *mantra*. Secondo una imagine tantrica, lo *japa* è come lo scuotere ininterrottamente una persona addormentata finché essa si desta e si muove.

Per analogia, proprio la dottrina dei *mantra* può far comprendere intuitivamente i rapporti esistenti fra i «tre mondi» (o le tre «sedi», o il triplice ordine dei *tattva*). Si pensi ad un libro scritto in una lingua che non si conosce, per cui lo sfogliarlo significherà soltanto vedere un insieme di caratteri: a ciò si può far corrispondere analogicamente l'esperienza empirica del mondo materiale o fenomenico che l'uomo comune percepisce allo stato di veglia. Si pensi poi a chi ode leggere o legge lui stesso quel libro, ma senza capire, cogliendo soltanto il suono. Infine si pensi allo stato di chi legge o ode e capisce, per cui la sua mente non si ferma più né sui segni né sui suoni ma coglie direttamente e spiritualmente i significati.

(22) Si può cfr. l'*Atarvashikha-upanishad* dove, con riferimento al noto *mantra* OM (AUM) è detto che esso ha quattro elementi che sono le lettere *a*, *u* e *m*, poi «un quarto elemento che è l'*âtmâ*-base (*shântâtmâ*)» che non viene pronunciato allo stesso modo della *m*, ossia come una continuazione del suono materiale, «ma deve intervenire subitamente come una illuminazione della mente». Si aggiunge che la «pronuncia» di questo elemento del *mantra* «spinge verso l'alto tutti i soffi vitali».

Questi tre casi corrispondono il primo a chi conosce la realtà solo come esteriorità fisica, il secondo a chi la intende in funzione delle forze formatrici del mondo sottile, dei «suoni» e delle «sillabe-radici» corrispondenti, il terzo all'esperienza del mondo causale, dei *tattva* puri. A quest'ultimo livello la parola è verbo vivente e potenza. È una parola-comando anche per la realtà fisica perché nella dottrina indù le vibrazioni fisiche sono concepite come il modo tamasico e automatico di apparire di vibrazioni sottili dipendenti, a loro volta, da significati. Il comando di chi abbia raggiunto questo piano supremo sarebbe come una folgore che percorre tutta la gerarchia partendo dall'alto fino ad imporsi alle stesse vibrazioni che determinano la «materia». Questo è il *vajra-vâk*, il diamante-folgore della parola vivente.

Pertanto, nel tantrismo vengono considerate diverse dimensioni della parola, in relazione con la dottrina della *kundalinî* e dei *cakra*, ossia dei già accennati centri del corpo umano. Nella parola parlata si vede l'ultima eco o riflesso di un processo profondo. In un testo si legge: «La corrente del soffio (*prânavâyu*) appare prima nel *mûlâdhâra* [il centro basale, corrispondente alla sede della *kundalinî*]. Mossa dall'impulso a parlare di una persona, questa corrente manifesta l'onnipervadente Brahman quale parola (*Shabdabrahman*)» (23). Tale è lo stato più profondo, immanifesto del suono. Segue lo stato del suono o della parola già manifestata ma causante, senza forma, a cui si fa corrispondere, nel corpo, il tratto compreso fra il *cakra* del plesso solare e quello del cuore. Si ha poi la manifestazione del suono sul piano delle forze con forma e formatrici ad un tempo (*tattva* semipuri, *madhyâmâ*), corrispondente al tratto fra il *cakra* del cuore e quello della laringe; dalla laringe in su, suono e parola rivestono la forma udibile, parlata, umana, manifestandosi in suoni e parole materiali. Comunemente, lo *jîva* conosce il suono solamente in quest'ultima fase e crede che solo questa sia la parola, allo stesso modo che egli crede che solo il corpo fisico sia tutto il suo corpo (24). Invece, allo stesso modo che il corpo fisico implica il corpo sottile e quello causante, i quali ne sono la radice, del pari la parola parlata implica lo stato sottile, causante e immanifestato del verbo, fino al potere elementare, a *kundalinî*. Senza di ciò, la stessa parola parlata non sarebbe possibile e, in particolare, ad essa non corrisponderebbe nulla perché, come si è detto, la corrispondenza di un nome ad un oggetto e il potere evocatore della parola sensata si baserebbero sugli stati del suono nei quali l'oggettivo e il soggettivo, *artha* e *shabda*, sono connessi in una unità. Altrimenti la lingua sarebbe simile a quella di un delirante o di un pazzo.

(23) Cfr. Bhâskarâya, commento al *Lalitâ*, v. 132 (in A. Avalon, *The Serpent Power*, cit., p. 186); *Shâradâ*, I, 11-14.

(24) Cfr. Bhâskarâya, commento al *Lalitâ*, v. 81 (in A. Avalon, *The Serpent Power*, p. 188).

Come le tre sedi dell'*âtmâ* di là da quella dello stato di veglia ordinario, del pari le dimensioni profonde della parola sfuggono dunque alla coscienza dell'uomo comune, il quale pronuncia semplicemente con la laringe – evocatore spettrale non di «nomi» ma di ombre e di echi di nomi, per mezzo di una parola spezzata nel suo potere primordiale. È così che la dottrina dei *mantra* rappresenta una parte organica in quel processo di reintegrazione trascendentale che è lo scopo precipuo del *sâdhana* tantrico.

Al pari di ogni *devatâ* e di ogni elemento naturale, ogni individuo avrebbe un suo «nome» e un suo *mantra* – un nome essenziale, «eterno», corrispondente al suo essere supertemporale e di solito non avente relazione alcuna col suo nome proprio o di famiglia. È il nome del «dio» di cui egli è la manifestazione. Nel fatto che, come battesimo, il conferimento di un nome nel cattolicesimo acquista la dignità di un sacramento, forse si può vedere il pallido riflesso o il simulacro di un rito iniziatico nel quale il nome imposto non era arbitrario ma corrispondeva, in un certo modo, ad un *mantra*, al nome eterno del singolo, ad uno di quei nomi che, anche secondo una tradizione occidentale, «sono scritti nelle stelle» o «nell'Albero della Vita». In Oriente può accadere ancor oggi che un maestro spirituale indichi all'uno o all'altro il suo «nome» segreto come un *mantra*; però può anche accadere che questo nome sia conosciuto nella sua sola forma dormente tanto da essere incomprensibile per lo stesso interessato. Appunto il Woodroffe riferisce che proprio a lui, inglese, qualcuno era andato a chiedere ingenuamente che cosa significava il *mantra* che, come suo nome segreto o iniziatico, già da anni gli era stato indicato da un *guru*. Ciò dà altresì modo di comprendere l'origine della superstizione, per via della quale fra certi popoli selvaggi si teme di rivelare il proprio nome ad estranei, perché si ritiene che chi conosce il nome di una persona possa anche ridurne in suo potere l'anima. Sono resti degenerescenti e echi di un passato remotissimo nel quale il nome poté avere il valore virtuale di un *mantra*.

Secondo i Tantra, nel suo uso magico il *mantra* integra la *sâdhana-shakti*, ossia il potere che il praticante possiede grazie a determinate discipline, con una forza «divina», che è appunto la *shakti* del *mantra*. L'efficacia dell'azione magica sarebbe il risultato dell'unione di queste due *shakti*. Per mezzo del *mantra* vivificato e ridestato l'Io prende contatto col «seme» di un dato potere, realizza con esso uno stato di unizione che rende efficace l'atto anche sul piano della realtà oggettiva (25). Incorporando dunque in un certo comando il *mantra* relativo alla forza che agisce in un dato fenomeno – e questo è anzitutto un atto interiore, l'espressione verbale servendo solo da veicolo – il comando si realizza per via sovranormale,

(25) Così nel *Prapancasâra-tantra* (XIX, 56) è detto che il potere sui cinque elementi viene conseguito per induzione di uno stato di identità dell'operatore con la *shakti* e il *mantra* ad essi corrispondenti (*shaktibhishca tadvîja*h *sârupyam âtmânashca pratinîtîvâ*).

vale a dire senza la condizione costituita, per il risultato, dagli abituali determinismi fisici. Ad esempio, chi «conosce» il *mantra* del fuoco, svegliandolo e pronunciandolo può ad ogni momento produrre la manifestazione del fuoco perché egli agisce col «seme» del fuoco, anteriore e superiore ad ogni particolare combustione. Alla volontà individuale il *mantra* fornisce dunque un corpo di potenza – dalla *mantra-shakti*, è detto nei testi, la *jaiva-shakti* (il potere del singolo) viene esaltata in una *daivî-shakti*, in un potere divino, per cui nel termine *vajra-vâk* per la parola vivente il termine *vajra* potrebbe essere preso anche nel senso di scettro. Peraltro, è stato anche un insegnamento delle tradizioni magiche occidentali che «spiriti», «angeli» e «elementari» non possono non obbedire a chi ne conosca veramente il «nome», e nella Kabbala all'iniziato è stato dato il nome di *Bâl Scem*, ossia di «Signore del Nome». Si deve però riconoscere che, anche a causa di fattori contingenti, queste formulazioni occidentali sono lungi dal possedere la completezza e le basi metafisiche generali di quelle indù (26).

Il *mantra* ha il valore di uno degli strumenti del *sâdhana*; il suo potere sta ovviamente in relazione con quello degli altri strumenti ed è definito, in genere, dal livello spirituale complessivamente raggiunto.

(26) Una delle migliori formulazioni occidentali di idee consimili si trova in Agrippa (*De Occulta Philosophia*, I, 70): «Ogni nome ha un lato oggettivo e un lato soggettivo dato per imposizione dall'uomo; ma quando i due significati s'incontrano in armonia, la virtù naturale e quella volontaria s'incontrano e questa doppia virtù fa agire il nome tutte le volte che esso viene pronunciato in congrue condizioni di tempo e di luogo e con l'intenzione adeguata»; II, 34; «Quando si sapranno congiungere i numeri della parola, o naturali, con i numeri divini e atemporali in una stessa consonanza, si potranno compiere operazioni meravigliose». Per il lato interno cfr. III, 12: «Non bisogna però credere che il miracolo possa compiersi pronunciando il nome con labbra impure, come se fosse il nome di un uomo qualunque ma occorre avere lo spirito purificato e un grande fervore, e soprattutto possedere la perfetta comprensione, senza di che non vi è esaudimento perché il Profeta dice: "Io l'esaudirò perché ha *conosciuto* il mio Nome".».

9. Il rituale segreto. L'orgiasmo. Magia sessuale iniziatica

Pañcatattva è, nel tantrismo induista e shivaita, il nome del cosidetto «rituale segreto» riservato ai *vîra*. Ad esso viene data una tale importanza che in alcuni testi si afferma che senza il suo impiego nell'una o nell'altra forma il «culto» della Shakti è impossibile (1). Per il fatto che il *pañcatattva* comprende l'uso di bevande inebrianti e di donne, ad esso è stato attribuito un carattere orgiastico e dissoluto il quale presso alcuni Occidentali è valso a mettere in cattiva luce tutto il tantrismo. L'impiego del sesso a fini iniziatico-estatici e magici, peraltro, non è proprio al solo tantrismo induista. Esso è attestato anche nel tantrismo buddhista e in varietà tantriche del vishnuismo, nella cosidetta scuola Sahajiyâ, fra i Nâtha Siddha, ecc. Considereremo a parte l'uso della sessualità al livello yoghico.

Letteralmente *pañcatattva* vuol dire «i cinque elementi». Ci si riferisce a cinque «sostanze da usare» le quali sono state messe in relazione coi cinque «grandi elementi in questa guisa: all'uso della donna (*maithuna*) corrisponde l'etere; al vino o analoga bevanda inebriante (*madya*) l'aria; alla carne (*mamsa*) il fuoco; al pesce (*matsya*) l'acqua; infine a certe sostanze cereali (*mudrâ*) la terra (2). Poiché i nomi di tutte e cinque le sostanze cominciano con la lettera *m*, il rituale segreto tantrico è stato anche chiamato «delle cinque *m*» (*pañcamakâra*).

Il rituale riveste significati diversi a seconda del piano nel quale viene praticato. Nella sua assunzione più esterna, secondo la quale può rientrare nella stessa Via della Mano Destra, esso mira alla sacralizzazione delle

(1) *Mahânirvâna-tantra*, V, 24. Corrispondentemente viene detto (V, 13) che «per mezzo di esso [di un rituale che non faccia uso dei *pañcatattva*] non è possibile giungere al compimento (*siddhi*) e ad ogni passo s'incontreranno difficoltà».

(2) *Mahânirvâna-tantra*, VII, 103-111. *Mudrâ* in origine era il nome di una pianta o di un seme con virtù afrodisiache; in seguito andò a designare la compagna del praticante (e anche di un dio, o *paredra*) considerata secondo il suo «potenziale di ebbrezza», cfr. anche G. Tucci, *Die Religionen Tibets*, Berlino, 1970, pp. 31 sgg. (tr. it.: *Le religioni del Tibet*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1976).

funzioni naturali legate alla nutrizione e al sesso. L'idea di fondo è che il rito non deve essere una cerimonia sofisticata sovrapposta all'esistenza reale, ma deve incidere su questa stessa esistenza, deve compenetrarne anche le forme più concrete. Tutto ciò che il *pashu*, l'uomo animalesco, compie ottusamente, nella forma tamasica del bisogno e del desiderio, dal *vîra* deve essere vissuto con un animo ampio e liberato, appunto nel senso di un rito e di una offerta, perfino con uno sfondo cosmico. Peraltro, tutto ciò non ha un carattere specificamente tantrico: la sacralizzazione e la ritualizzazione della vita è stata, in effetti, una caratteristica della civiltà indù in genere, così come di ogni altra civiltà tradizionale: a prescindere da certe forme strettamente ascetiche. Anche nel cristianesimo si è potuto dire: «Mangia e bevi in gloria di Dio», mentre l'Occidente precristiano conobbe pasti sacrali e le stesse *epulae* romane ebbero fino a tempi relativamente tardi una controparte religiosa e simbolica; vi fu presente un riflesso dell'antica concezione di un incontro fra uomini e dèi (3).

Una difficoltà può nascere solo quando oltre ai cibi entrano in quistione la donna e le bevande inebrianti – però unicamente dal punto di vista della religione venuta a predominare in Occidente, la quale è stata dominata da un complesso sessuofobo, ha considerato come impuro e insuscettibile di sacralizzazione l'atto sessuale. Ma questo atteggiamento può venire considerato come anomalo, dato che la sacralizzazione dello stesso sesso, la concezione del *sacrum* sessuale, fu propria a molteplici civiltà tradizionali. Essa è senz'altro attestata nell'India. Era già idea vèdica che l'unione sessuale può essere innalzata al livello di uno ἱερός γάμος di un connubio sacrale e di un atto religioso, e che in tali termini essa può avere perfino un potere spiritualmente propiziatore (4). Nelle *Upanishad* essa viene omologata con un'azione sacrificale (la donna e il suo organo sessuale sono il fuoco in cui si sacrifica) e sono date formule per la ritualizzazione cosmica di un amplesso cosciente, non torbidamente lascivo, l'uomo unendosi alla donna come «Cielo» a «Terra» (5).

Anche la tradizione delle bevande sacre e delle libagioni rituali è antichissima e attestata in civiltà molteplici. Per l'India, si sa la parte che nel periodo vèdico ebbe il *soma*, il quale era una bevanda inebriante ricavata dall'asclepia acida e assimilata ad una «bevanda dell'immortalità». Solo che nell'uso di simili bevande, come diremo, il livello rituale delle pratiche

(3) Questo era il senso dell'antico rito romano del *lectisternium*. Sempre a Roma, si può ricordare l'istituzione dei *tresviri epulones* e poi dei *septemviri epulones*, collegio sacerdotale che presiedeva ai banchetti sacrali.

(4) Cfr. i testi raccolti, su questo argomento, da B.L. Mukherji nel suo saggio contenuto in A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., pp. 95 sgg. — fra l'altro, il *Shataphata-brâhmana*, I, 8-9, dove in queste parole messe in bocca ad una donna è stato anticipato il significato del rituale magico sessuale: «Se farai uso di me nel sacrificio, qualsiasi benedizione invocherai per mio mezzo essa ti verrà accordata».

(5) Cfr. *Brihadâranyaka-upanishad*, VI, iv, 19-22.

va distinto dal livello iniziatico e operativo, sul quale viene considerato uno speciale impiego degli effetti di esse.

Così, nel complesso, in questo primo suo grado il cosidetto «rituale segreto» tantrico non presenta nulla di allarmante. Non dal punto di vista di un Occidentale, per il quale è normale fare succulenti pasti a base di carne con vini e liquori, ma solo da quello indù il rituale tantrico ha qualcosa di poco normale in quanto l'India è prevalentemente vegetariana e l'uso delle bevande inebrianti è estremamente limitato.

Passiamo ora ad un secondo livello del *pañcatattva*, dove esso ha già in una certa misura un significato operativo e fa entrare in giuoco elementi sottili. Da un lato, viene data l'imagine di un seme che, se è gettato in una fessura di roccia, non può germogliare e svilupparsi (6). In questo stesso senso il *vîra* fruisce delle cinque sostanze, i *pañcatattva*, per assorbirne e trasformarne le forze. D'altro lato, vengono considerate le possibilità offerte dal *pañcatattva* in relazione alle già indicate corrispondenze delle cinque sostanze con i cinque «grandi elementi» ed anche con i cinque *vâyu* o *prânadi* – con le correnti del soffio vitale – di cui si è già parlato. Si sa che il *prâna* appartiene al piano delle forze sottili, non di quelle materiali e organiche. Ogni funzione organica, tuttavia, ha per controparte una forma di questa forza. In particolare, quando l'organismo ingerisce una data sostanza, l'una o l'altra corrente del soffio verrebbe in una certa misura dinamizzata e si verificherebbe una specie di momentaneo affiorare o lampeggiare di forme sottili di coscienza nella massa opaca della subcoscienza organica. Chi, grazie a precedenti discipline sul tipo di quelle a suo tempo riferite, disponga già di un certo grado di sensibilità sottile tanto da poter sorprendere tali affioramenti o lampeggiamenti, avrebbe modo di realizzare dei contatti coi poteri o «grandi elementi» corrispondenti alle cinque sostanze. Simili esperienze sarebbero agevolate se si utilizzano stati in cui le masse di «potenza» chiuse nel corpo sono portate ad un certo grado di instabilità per mezzo di un'adeguata eccitazione.

Le corrispondenze, in genere, sono date nei seguenti termini (7): l'etere corrisponde all'uso della donna e al soffio come *prâna* nel senso specifico di forza aspirante, assorbitrice, che come corrente sottile «solare» dalle narici scende fino all'altezza del cuore; l'aria alle bevande inebrianti e al soffio come *apâna*, corrente che dal cuore scende in basso, con un'azione opposta ad una unificazione, come un disciogliersi; il fuoco alla carne e al soffio come *samâna*, corrente delle assimilazioni organiche che agisce alterando e fondendo; l'acqua al pesce e al soffio come *udâna*, il soffio «fluido» delle emissioni; la terra al cibo farinaceo e al soffio come *vyâna*, corrente fissativa, incorporativa, avvertita come una sensazione sottile di «peso» dell'intero organismo. Usando il *pañcatattva*, a questo livel-

(6) *Mahânirvâna-tantra*, V, 24.
(7) *Kailâsa-tantra*, XC.

lo occorrerebbe dunque essere già capaci di avvertire e di distinguere tali effetti, le modificazioni sottili determinate dalle cinque sostanze. Secondo coloro che si danno a pratiche del genere, per l'uso della donna la percezione sarebbe come di qualcosa che si spezza e stacca; per le bevande inebrianti, senso di dilatarsi e volatilizzarsi, vissuto disgregativamente; per il nutrimento in genere, senso di essere feriti. Si tratta, per lo più, di sensazioni negative da trasformare in stati attivi.

Si sa che nel campo ascetico, spesso anche iniziatico, non solo si raccomanda la continenza sessuale ma si ritiene sfavorevole per lo sviluppo spirituale l'uso della carne e soprattutto delle bevande inebrianti. Ma tutto dipende dall'orientamento. La veduta propria alla Via della Mano Sinistra è già nota: trasformare il negativo in positivo. Normalmente l'indulgere al sesso e alle bevande inebrianti ha, dal punto di vista spirituale ed anche psichico, effetti dissolventi. Senonché, nel presupposto che si possegga il principio di una forza pura e distaccata, della *vîrya*, proprio gli stati dissolutivi possono «sciogliere» epperò favorire un trascendimento, con riduzione dei residui tamasici. Sul che, torneremo.

Quanto all'uso di cibi animali, invece di un regime vegetariano, le cose stanno in modo alquanto diverso. Quando, dal punto di vista spirituale, si sconsiglia l'uso della carne si prospetta il pericolo di «infezioni» perché l'assimilazione di tali cibi da parte dell'organismo umano avrebbe come controparte l'assimilazione anche di elementi sottili e psichici del piano sub-umano e animale. Ebbene, si afferma che un tale pericolo può venire superato quando si possegga una sensibilità affinata capace di accorgersi di queste infezioni e quando si sia acceso un «fuoco» abbastanza energico per trasmutarle e assorbirle. In tal caso, l'energizzazione del substrato animale e elementare dell'uomo offrirebbe la possibilità di assorbire un maggior potere di vita: si è riportati a quanto è stato detto più sopra, con l'imagine del seme messo in una fessura di roccia, e al principio tantrico generale di trasmutare i tossici in succhi vitali, «in vene e arterie». Probabilmente è a questa stregua che è stato perfino affermato che l'uso rituale delle bevande inebrianti nel quadro del *pañcatattva* rende la gioventù a chi è vecchio, che quello della carne accresce l'intelletto, l'energia e la forza interna, quello del pesce il potere generativo (8).

È abbastanza chiaro che il *pañcatattva* viene considerato come un rituale segreto, riservato ai soli *vîra*, da non far conoscere ai profani e ai *pashu*, essenzialmente in relazione a due dei *tattva*, alle bevande inebrianti e alla donna, e che lo stesso vale per le corrispondenti varietà buddhiste e vishnuite di tali riti.

(8) *Mahânirvâna-tantra*, VII, 105-106. Circa un uso analogo del rimanente *tattva*, A. David-Neel (*Magie d'amour et magie noire*, Paris, 1938, pp. 104-105) riferisce pratiche tibetane di prolungamento della vita per mezzo dell'unione sessuale così condotta che l'uomo si deve limitare a provocare ripetutamente l'orgasmo nella donna, senza gustare il piacere.

Circa le bevande inebrianti abbiamo già rilevato che il loro impiego come bevande sacre è antichissimo e molteplicemente attestato, e abbiamo ricordato, in particolare, la parte che nella tradizione vèdica indù ha avuto il *soma* (equivalente all'*haoma* iranico). Il *soma* è stato considerato come una «bevanda d'immortalità», come *amrta*, termine che etimologicamente è identico al greco «ambrosia» (entrambi i termini vogliono dire, letteralmente, «non-morte»). In realtà, si è anche parlato di un «*soma* celeste», immateriale (9). Le cose sembrano presentarsi nei seguenti termini: a partire da un certo periodo, il «*soma* celeste non fu più conosciuto», l'uomo per giungere a quegli stati di trasporto e di «entusiasmo divino», di μανία in senso platonico, ebbe bisogno dell'aiuto del «soma terrestre», cioè della bevanda ricavata dall'asclepia acida. Quando sia presente il giusto orientamento interno, la corrispondente ebrezza può avere effetti estatici e in una certa misura iniziatici: donde il carattere «sacro» delle bevande. Non diverso significato ebbe il vino nel dionisismo, tanto che il termine «orgia sacra» è una espressione tecnica ricorrente nell'antica letteratura mistèrica (10); non diverso quello che ebbe nella mistica persiana, dove il vino e l'ebrezza hanno avuto un significato sia reale, sia simbolico – e si può giungere, per tal via, fino a certi aspetti della stessa tradizione templare, il Guénon avendo rilevato che il detto *boire comme un Templier* può aver avuto un significato segreto, operativo, diverso da quello grossolano poi prevalso. Infine, negli stessi *Yoga-sûtra* (IV, 1) l'accenno a certe sostanze o «semplici» associati al *samadhi* può riferirsi all'uso di analoghi coadiuvanti.

A un non diverso contesto si deve riportare l'uso delle bevande inebrianti e l'orgiasmo nel tantrismo. Il vino qui viene chiamato «acqua causale», *kâranavâri*, e «acqua di sapienza», *jñânâmrta* (11). «La forma (*rûpa*) del Brahman – si legge nel *Kulârnava-tantra* – è chiusa nel corpo. Il vino può rivelarla – ecco perché gli yogî lo usano. Coloro che usano il vino per proprio piacere, anziché per la conoscenza del Brahman (*Brahmâ-jñâna*), commettono colpa e vanno in perdizione». Un altro testo tantrico (12) vede in sostanze del genere la «forma liquida» della Shakti stessa, intesa come colei che salva (*dravamâyi târâ* – lett. «la salvatrice in forma liquida»); in tale forma essa è datrice sia di liberazione, sia di fruimento,

(9) Cfr. R*g-Veda*, X, 85: «Ci si imagina di bere il *soma* quando si beve il succo della pianta pestata. Ma il *soma* conosciuto dai brâhmani nessuno lo conosce. Lo si dice custodito da coloro il cui compito è di occultare».

(10) Nell'*Inno omerico a Demetra* (480-483) è detto: «Chi non ha conosciuto le sacre orge e chi vi ha partecipato non hanno, dopo la morte, lo stesso destino nei soggiorni tenebrosi». Le orge, l'*orgiasi*, significavano anticamente riti compiuti in uno stato di trasporto: Diodoro Siculo (I, 96) parla, con riferimento al dionisismo, di «cerimonie celebrate in *orgiasi*» e Eusebio (*Prep. evang.*, III, proemio) delle «orge dei misti» e dei «riti "orgiastici" dei Misteri».

(11) *Shrîcakrasambhâra-tantra*, p. [29].

(12) Cfr. *Tantrarâja*, c. VIII, *passim*.

brucia ogni colpa. Il vino «viene sempre bevuto da coloro che hanno conosciuto l'ultima liberazione, e da coloro che sono divenuti degli adepti o che si sforzano di divenirlo». In vista della liberazione vanno dunque bevute le bevande inebrianti a questo livello del *pañcatattva*: i mortali che ne usano dominando il loro animo e seguendo la legge di Shiva vengono descritti come degli dèi, come degli immortali sulla terra (13). Il riferimento alla legge di Shiva, il dio della trascendenza attiva, qui è significativo. Da un lato viene detto di bere soltanto «finché la mente e la vista non siano turbate» (14), dall'altro s'incontra, nei Tantra, questa frase, che è stata motivo di scandalo: «Avendo bevuto e poi di nuovo bevuto, essendo caduti per terra ed essendosi rialzati per bere ancora, si raggiunge la liberazione» (15). A questo detto, è vero, alcuni commentatori hanno voluto dare un significato esoterico-simbolico, da riportarsi al piano del ku*nd*alinî-yoga, dove non è affatto quistione di bevande inebrianti: si alluderebbe ai successivi sforzi per portar sempre di nuovo verso l'alto la *kundalinî* svegliata. Ma, come in tanti altri casi, la frase può essere polivalente e non escludere una interpretazione concreta: portarsi fino ad un limite, poter riaffermarsi e andar oltre di là da ogni collasso, mantenendo la coscienza e la direzione fondamentale dell'esperienza.

Il rituale può avere un carattere collettivo, quindi l'aspetto di un'«orgia». Viene eseguito in un circolo o catena (*cakra*) di praticanti, anche dei due sessi, nel qual caso è verosimile l'associazione dell'uso del vino con quello del sesso. Tuttavia, qui gli aspetti di sfrenatezza evocati comunemente dalla parola «orgia» appaiono contemperati dalla presenza di precise strutture rituali. Se non importa la sostanza da cui la bevanda inebriante è ricavata (il vino indiano non è, come quello occidentale, di uva), una condizione essenziale a che essa abbia l'effetto previsto è che sia «purificata». «Bere vino non purificato» viene detto (16) «è come prendere un veleno». Il vino non purificato abbrutisce e va sempre evitato dai *kaula* (17). Esso non dà risultati e il *devatâ* – la divinità o *shakti* – che vi risiede non viene propiziata (18). La «purificazione» di cui qui si tratta può comprendere un procedimento complesso, contemplativo e rituale, inteso a condurre fino ad uno stato nel quale l'uso della bevanda propizia effettivamente dei contatti ed agisce in modo estatico e «sacro». È un processo, quasi, di transustanziazione nel quale interviene di nuovo la imaginazione magica e sono usati varî *mantra*, ad esempio HRIM, il *mûla-mantra*, che è

(13) *Mahânirvâna-tantra*, XI, 105-107, 108.

(14) *Mahânirvâna-tantra*, VI, 196.

(15) Nel *Tantrasâra*; cfr. introduzione ai *Tantratattva*, vol. II, p. CVIII; cfr. *Kulârnava-tantra*, VII, 99; *Kâlîvilâsa-tantra*, VI a fine.

(16) *Mahânirvâna-tantra*, VI, 4, 13.

(17) *Mahânirvâna-tantra*, VII, 104.

(18) *Mahânirvâna-tantra*, VI, 12; *Tantrarâja*, VIII, 72-90 (vi sono passi cifrati nel testo, essi vengono spiegati nella traduzione inglese, pp. 24-26).

quello della potenza primordiale, o il cosidetto «*mantra* della spada» (PHAT) spesso impiegato quando si vuole separare il «sottile» dallo «spesso» e dal materiale.

Anche l'operazione preliminare di purificazione ha carattere collettivo, viene compiuta in un circolo (*cakra*) sotto la guida del «signore del circolo» – *cakreshvara* – che si mette al centro di esso ed ha davanti a sé gli elementi da purificare. Ecco alcuni dettagli.

Il *cakreshvara* pronuncia la formula tradizionale, già da noi citata, dell'identità del sacrificante, del sacrificio e di colui a cui si sacrifica. Dopo di che, segna per terra alla sua sinistra in rosso vivo un simbolo grafico costituito da due triangoletti intrecciati, rappresentanti la diade metafisica, il dio e la dea, con al centro il segno del «vuoto» (un circoletto) o un altro triangolo rovesciato; il secondo triangolo col vertice in basso rappresentando Parashakti, esso equivale allo stesso «vuoto» metafisico, rappresenta ciò che sta di là da quella diade, la trascendenza. Sull'esagramma viene posato uno speciale vaso rituale (*kalasha*) contenente la bevanda inebriante. Il «signore del circolo» evoca quindi la presenza della dea (*devîbhâvaparâyana*) in sé e nella bevanda, con l'imaginazione magica. Vengono usate varie formule rituali. Per una visualizzazione atta a dirigere il processo, la più importante è quella che evoca il principio vitale – l'*hamsah* – come una forza solare radiante «in mezzo a un cielo puro», come una forza che risiede nella regione intermedia (*antarîksha*) situata, come l'aria, fra la «terra» e i «cieli», il che indica che si tende a far sì che l'operazione, pur avendo una base fisica, si sposti verso un piano superfisico. Un dettaglio è il rito del «coprire» associato ad un determinato gesto (*avagunthana-mudrâ*): il recipiente viene «velato», ricoperto con un velo, a significare che la bevanda materiale «copre» quella sacra. Nello sviluppo del rito questo velo che ricopre la dea dormente nella bevanda (Devî Sudhâ) viene rimosso, con il che il vino contenuto nella giara diviene appunto una «bevanda celeste» (*divya-sudhâ*). La dea viene invocata anche come *amrta* (= ambrosia, elemento-privo-di-morte). L'azione di purificazione si completa con la rimozione della «maledizione» che pesa su bevande del genere, con riferimento a miti simbolici dove figurano maledizioni che avrebbero colpito le bevande inebrianti per aver propiziato l'una o l'altra azione colpevole (19). Di là dall'allegoria, si può pensare ad una neutralizzazione rituale degli effetti negativi che l'uso delle bevande in quistione potrebbe avere. Infine, il «signore del circolo» pensa che il dio e la dea si congiungono nella bevanda inebriante e che questa si satura

(19) Uno di questi miti, riguardante l'uomo divino Kasha, arso dagli Asura (= i titani), ricorda il tema centrale del dionisismo orfico costituito dallo sbranamento di Dioniso Zagreo da parte dei titani, che per questo vengono fulminati. Con le loro ceneri sono stati creati gli uomini i quali per tal via contengono sia l'elemento titanico, sia l'elemento divino dionisiaco.

dell'elemento non-morte (*amrta*, ambrosia) generato da tale congiungimento (20). In questa guisa vengono realizzate le condizioni interiori e sottili a che il rito con la bevanda inebriante possa agire nel senso voluto. Compiuto in un circolo o catena, l'efficacia del rito è verosimilmente accresciuta dal vortice fluidico alimentato dalle coppie che circondano il *cakreshvara*, le quali evocano le stesse imagini e compiono gli stessi atti spirituali. Viene detto che solo chi è iniziato beve la bevanda inebriante e che solo chi ha ricevuto una piena iniziazione (*pûrnâbhisheka*) può fungere da «signore del circolo», dirigere il rito e distribuire la bevanda (21). La catena o circolo dovrebbe assumere il carattere di una catena divina (*divya-cakra*). Sono «qualificati per farvi parte solamente coloro che hanno un cuore puro» e non sono toccati dal mondo esterno, solamente coloro che «possedendo la conoscenza di ciò che è reale (*tattva-jña*) considerano questa esistenza, sia negli aspetti mutevoli che in quelli immutabili, come facente una sola cosa col Brahman» (22). Il *Rudrayâmala* giunge a dire che non si deve affatto bere vino fuor dal rito.

Con tutto questo, ve ne è abbastanza per togliere al *pañcatattva* il carattere di un'orgia nel senso volgare, come un puro scatenamento. Ciò, almeno, in via di principio, se si hanno in vista i principî, ben formulati nei testi, prescindendo da forme degradate e marginali, peraltro sempre possibili.

* * *

Dopo l'uso delle bevande inebrianti consideriamo quello del sesso che, essendo stato fatto corrispondere all'etere, nel *pañcatattva* occupa il posto gerarchicamente più alto. Nella prassi corrispondente si debbono distinguere diversi piani o livelli.

In primo luogo sono attestate visibili sopravvivenze di pratiche di carattere oscuro e più stregonico che magico. Di ciò è il caso, ad esempio, in riti nei quali l'uomo per conseguire certi poteri cerca di captare alcune entità feminili, *yakshinî* o *dâkinî*, fascinandole e assoggettandole per mezzo di incantamenti nella persona di una donna reale e possedendo questa donna in un luogo selvaggio, come una foresta o un cimitero (23). È da rilevare però che come struttura queste stesse pratiche oscure hanno una certa analogia con le pratiche sessuali a fondo iniziatico, di cui diremo, tanto che in queste si potrebbe vedere un'assunzione delle prime su un piano superiore, ovvero che in quei riti oscuri si potrebbe vedere una specie di facsimile degradato e demonizzato delle altre.

(20) Su tutto ciò cfr. *Mahânirvâna-tantra*, V, 186-187, 191, 196-197, 198, 204.

(21) *Mahânirvâna-tantra*, X, 112.

(22) *Mahânirvâna-tantra*, VII, 205, 206-207.

(23) Cfr. L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 138; *Prapancasâra-tantra*, IX, 23-24.

In secondo luogo, sono da considerare cerimonie orgiastiche collettive. Vi è chi in esse ha voluto riconoscere sopravvivenze o continuazioni di antichi «riti stagionali» della fecondità. Si sa che le interpretazioni agrarie, stagionali e simili sono una specie di idea fissa dell'etnologia e di una certa storia delle religioni. Come essenziale nell'esperienza orgiastica collettiva e come elemento costituente il presupposto di tutto il resto, è da considerarsi invece una specie di selvaggia decondizionalizzazione dell'essere. Con la promiscuità, con la rimozione momentanea di ogni limite, con la rievocazione o riattivazione orgiastica del caos primordiale certe forme oscure di estasi sono propiziate.

È degno di nota il fatto che in alcune cerimonie collettive orgiastiche attestate nel tantrismo sembra venire in rilievo una spersonalizzazione e una completa rimozione di ogni interdizione. Infatti, oltre alle orge nelle quali ogni uomo si sceglie la donna con cui unirsi, è stato riferito che ve ne sarebbero altre in cui la scelta personale è interdetta, in cui deve essere il caso a decidere quale sarà la donna di ogni partecipante. Le donne mettono in un mucchio i loro corpetti (*jacket*), ogni uomo ne prende uno dai mucchio e la sua compagna sessuale sarà la donna a cui esso corrisponde (24): che essa, eventualmente, risulti essere la propria figlia o la propria sorella non muta la regola; soltanto questa donna potrà venire usata.

Tuttavia, nel tantrismo sono anche attestate ritualizzazioni dell'orgiasmo sessuale, sulla stessa linea di quelle che abbiamo indicato per l'uso delle bevande inebrianti. Di nuovo, si tratta di riti praticati da un circolo (*cakra* – in questo caso la designazione può anche essere *râsamandala* = cerchio dell'ebrezza o dell'emozione frenetica) costituito da coppie. La norma di usare soltanto la propria moglie, formulata per i gradi inferiori, è revocata nel caso del vero *vîra*: questi può usare qualsiasi donna (25). Viene anche considerato il cosidetto «matrimonio di Shiva» (dio che prende volentieri sotto la sua protezione tutto ciò che esce dalle regole). Si tratta di una unione temporanea, sebbene rinnovabile, con una giovane da usare nel *cakra*, presa con sé senza i riti del matrimonio tradizionale indù. Soltanto i *pashu* sono esclusi, qualunque sia la casta a cui appartengono. Già una ritualizzazione è da supporsi con riferimento al numero delle coppie – cinquanta –, questo essendo il numero delle lettere dell'alfabeto sanscrito le quali a loro volta, come si è visto, vengono messe in relazione con poteri cosmici. Le coppie formano un cerchio al centro del quale si trova il «signore del circolo», il *cakreshvara*, con la sua compagna. Risponde parimenti ad un simbolismo e ad un ritualismo il fatto che mentre le donne dei partecipanti sono discinte, quella del «signore del circolo» è completamente nuda. Come ogni donna corrisponde alla Shakti o a *prakrti*, così la donna del tutto nuda è imagine della Shakti o di *prakrti* libera da ogni forma, ossia allo stato elementare – sul che, torneremo.

(24) Rif. in A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 583.
(25) A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 579.

Purtroppo non sono noti testi con dettagli sullo sviluppo della cerimonia orgiastica. Come nel caso delle bevande inebrianti, è da supporsi che si formi un clima magico-estatico collettivo e una specie di vortice fluidico avente il centro nella coppia in mezzo al circolo. Questa supposizione potrebbe essere convalidata dal fatto che sono attestati casi di *cakra* del genere convocati a fini puramente operativi: ad esempio, per propiziare l'esito positivo di spedizioni progettate da un sovrano (26). Allora si tratterebbe del suscitamento di uno stato atto a rendere efficace un'azione magica avente, in questo caso, un fine estrinseco e del tutto profano.

Se invece il fine è immanente e spirituale, per le stesse cerimonie collettive orgiastiche sessuali del *pañcatattva* il quadro è lo stesso di quello considerato per l'amplesso di una singola coppia. Ogni uomo incarna il principio Shiva o *purusha*, ogni donna il principio Shakti o *prakrti*. Nel rito, l'uomo si identifica con l'un principio, la donna con l'altro principio. La loro unione riproduce quella della coppia divina; i due principî, shivaico-maschile e shaktico-feminile, che nel mondo manifestato e condizionato appaiono separati secondo una dualità della quale quella dei sessi, di uomo e donna, è una espressione precipua, vanno per un istante – in quello dell'orgasmo sessuale – a ricongiungersi evocando «Shiva androgino» – l'*Ardhanârîshvara* – e l'unità del Principio. Dal punto di vista dell'esperienza, in questi termini l'unione sessuale avrebbe un potere liberatore, sospenderebbe la legge della dualità, produrrebbe un'apertura estatica, porterebbe per un istante di là della coscienza individuale e sa*m*sârica. L'uomo e la donna divenendo momentaneamente identici ai loro rispettivi principî ontologici, a Shiva e alla Devî, presenti nel loro essere e nel loro corpo, ed essendo sospesa la legge dualistica, in ciò che viene chiamato *samarasa*, ossia nella simultaneità dell'ebrezza, dell'orgasmo e del rapimento che nell'amplesso unisce i due esseri, si ritiene che si possa suscitare lo stesso *samatâ*, lo stato di «identità» e di trascendenza, il *sahaja*, ovvero che si ottenga una forma speciale di piacere esaltato e trasfigurato, presentimento della stessa *sambhodi*, ossia dell'illuminazione assoluta, e del *sahaja*, l'incondizionato. A questa stregua, il *Kulârnava-tantra* giunge a dire che solamente per mezzo dell'unione sessuale l'unione suprema può essere raggiunta.

Tutto ciò porta evidentemente ad un piano assai più differenziato di quello delle pratiche a carattere orgiastico collettivo. In effetti, dalle esperienze sessuali a carattere più o meno estatico vanno distinte quelle di tipo propriamente iniziatico e yoghico, per le quali l'unione sessuale deve seguire uno speciale regime, viene applicata una tecnica precisa, viene accentuato il processo della ritualizzazione e delle evocazioni. Ciò sta dunque a definire un livello ulteriore dell'uso tantrico della donna, e entrano in quistione soltanto pratiche compiute da una singola coppia.

(26) A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 583.

Intanto alcuni dettagli potranno offrire un certo interesse. In primo luogo, oltre a *shakti*, la giovane donna usata nel *pañcatattva* e in riti analoghi viene chiamata *ratî*. Questa parola vuol dire «il principio di *rasa*», e *rasa*, a sua volta, significa rapimento, emozione intensa e anche orgasmo. A tale riguardo vi è da rilevare che l'antica tradizione indù aveva già associato il principio dell'ebrezza alla Grande Dea. È stato osservato che una delle forme di essa era Varuna*n*î. Ma, nella lingua pâli, Vâru*n*î designa una bevanda inebriante e anche una donna inebriata. Non vi è dubbio circa la relazione fra Vâru*n*î e le bevande inebrianti, tanto che in certi testi «bere Devî Vâru*n*î (la dea Vâru*n*î)» significa bere tali bevande (27). Perfino negli inni del severo Sha*n*kara la dea è associata ad esse, tiene una coppa o è presa dall'ebrezza (28). Così in questo archetipo o imagine divina viene sottolineato l'aspetto della donna quale incarnazione del rapimento e dell'ebrezza, tanto da condurre all'associazione dell'uso della donna con quello delle bevande inebrianti nel rituale segreto della Via della Mano Sinistra. Concludendo, il nome di *ratî* per la compagna del *vîra*, designa «colei la cui sostanza è l'ebrezza».

La scuola Sahajiyâ ha elaborato tutta una classificazione quasi scolastica delle *ratî*, indicando il tipo più adatto per le pratiche a finalità iniziatica, definito *vishesha-ratî* e presentato come un tipo eccezionale (29). Sarebbero da escludere la «donna ordinaria», *sâmânya-ratî*, e la *sâdhâra-ni-ratî*, avida solo del proprio godimento (30).

Sempre a livello iniziatico vien detto che mentre il *vîra* dei gradi inferiori dovrebbe usare soltanto la propria donna, per il vero *siddha* questa restrizione cessa di valere, egli può usare nel rito qualsiasi donna; non sono poste nemmeno restrizioni di casta, anzi spesso nei testi sia del Vajrayâna che tantrico-vishnuiti come compagne del *vîra* vengono presentati tipi di giovani donne che dal punto di vista occidentale forse verrebbero chiamate dissolute. In effetti, qui non si tratta più dell'unione-rito tradizionale delle caste superiori arie ma, in fondo, di una operazione tecnica a carattere magico e yoghico nella quale la donna non ha valore come una particolare donna ma in relazione alla forza elementare di cui essa dispone o che può ricevere, al suo essere una specie di combustibile fluidico per un processo di arsione. Nel tantrismo vishnuita viene in fondo ratificata l'irregolarità già per il fatto che come la coppia divina, che l'uomo e la donna dovrebbero incarnare unendosi, viene indicata quella di Krsh*n*a e Râdhâ, coppia che viola il vincolo matrimoniale, e che il tipo dell'amore veramente intenso e utile non è visto nell'amore coniugale, ma nell'amore

(27) J. Przylusky, *La Grande Déesse*, Paris, 1950, p. 139.
(28) In A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, cit., pp. 26-28.
(29) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, Calcutta, 1946, pp. 162-163.
(30) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 161.

parakîyâ, che non è l'amore per la propria moglie, ma è l'amore per una ragazza giovanissima (31).

In certi testi viene considerata una specie di graduazione della nudità della donna quando essa viene usata. Abbiamo già detto che nei riti collettivi in catena soltanto il «signore del circolo» usa la compagna completamente nuda. Un uso del genere non verrebbe ammesso per tutti, ma solo per i *vîra* dei gradi superiori. Le implicazioni ritualistico-simboliche di questa norma sono evidenti e ad esse abbiamo già accennato: la nudità completa della donna, incarnazione di Shakti, evoca lo stato nudo, elementare della stessa Shakti. Ora, ad un livello superiore, dove al ritualismo e al simbolismo si associa l'evocazione magica, alla completa nudità fisica può far da controparte la donna che si sveste della sua particolarità, del suo elemento umano-personale e che diviene una incarnazione della «donna assoluta», dunque di un potere che può essere pericoloso, tanto da imporre l'anzidetta restrizione dell'uso della donna completamente nuda (nel duplice senso) a coloro che hanno una qualificazione (una qualificazione shivaica) tale, che esperienze del genere non siano pericolose. Nell'ermetismo alchemico si può forse raccogliere una corrispondente idea nel detto: «Beati gli Atteoni che possono vedere la Diana nuda senza perire» – Diana invulnerabile e mortale (32).

Sul piano di pratiche individuali a carattere iniziatico, viene detto che la giovane, prima di essere usata, va consacrata; essa deve essere anche iniziata (*parastrî*) e istruita nell'arte delle *mudrâ*, delle posizioni magico-rituali (*sushikshitâ*), il suo corpo deve essere reso vivente con la tecnica dei *nyâsa* (cfr. cap. 8) (33). È così che la donna, oltre che *ratî* e *shakti*, talvolta viene chiamata essa stessa *mudrâ*, parola che designa le posizioni rituali yoghiche tenute a provocare un determinato stato fluidico. Questo stesso termine designa dunque la giovane non solo con riferimento alle posture che assumerà nell'atto di amore, ma anche all'evocazione di una forza in

(31) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cap. V. In genere, le ragazze di cui si consiglia l'uso, dal punto di vista occidentale rientrerebbero nella categoria delle *teen-agers*; ma si deve tener presente del più rapido sviluppo fisico e sessuale delle donne indù. Se non si trova una donna più giovane, si può arrivare ai venti anni. Le ragazze di più di venti anni, secondo il *Mahâmudrâ-Tilaka*, «sono prive del potere occulto». La stessa età viene considerata, in genere, per le ragazze da usare nelle pratiche sessuali del taoismo operativo cinese.

(32) Ci si può riferire anche a quanto ha scritto l'Eliade (*Yoga*, cit., p. 260) circa la nudità magico-rituale della *yoginî* (della compagna del *vîra*): «Se davanti alla donna nuda non si avverte nel proprio essere più profondo la stessa sensazione terrifica che si prova davanti alla rivelazione del Mistero cosmico, non vi è rito, vi è solo un atto profano», che legherà ancor più al *samsâra*. (Sulla «nudità abissale» cfr. J. Evola, *Metafisica del sesso*, cit., § 33).

(33) Cfr. L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., pp. 131-132; *Kâmakâlavilâsa-tantra*, X, XI.

lei che l'assimila ad una forma magica della divinità o a un attributo divino. Ancora una designazione della donna è *latâ*, e un nome della pratica sessuale è *latâ-sâdhana*. *Latâ* significa pianta rampicante. Si allude ad una posizione in cui la donna si avvinghia all'uomo seduto, ed è lei ad avere la parte attiva nell'amplesso (*viparîta maithuna*), tanto da sensibilizzare e riprodurre su questo stesso piano i significati metafisici del maschile e del feminile (cfr. cap. 3). Peraltro nei testi si fa spesso cenno ad una fase preliminare o *dhyâna* avente per oggetto la visione degli *âsana* (delle posizioni rituali) della coppia divina, di Shiva unito a Shakti o Kâlî. La giovane va amata «secondo il rito» – *nâtikâ mayet striyam* (34). Prima essa deve essere *pûiyâ* e poi *bhogyâ*, ossia prima «adorata» e poi posseduta e goduta. Il senso dell'adorazione varia a seconda dei livelli; al livello magico-iniziatico, essa equivale alla già detta animazione e proiezione di una imagine per mezzo della fantasia magica, fino ad una evocazione, alla «chiamata» del *devatâ* nella persona, nel corpo e nella carne della giovane. Per designare questo procedimento è stato usato il termine tecnico *âropa*, che significa «l'imposizione di una natura diversa» all'oggetto, benché la forma, le sembianze sensibili (*rûpa*) restino le stesse: nel senso di una integrazione del fisico nel superfisico (35). Nel presente caso, si tratta appunto del processo di momentanea transustanziazione della donna, suscitante in lei una «presenza reale», la «donna assoluta». L'*âropa* viene considerato come una condizione imprescindibile.

Oltre a *ratî, shakti, mudrâ* e *latâ*, alle donne usate in queste pratiche sessuali viene dato il nome di *vidyâ*, parola che vuol dire conoscenza, sapienza, ma non in senso astratto e intellettualistico ma come potere che risveglia e trasfigura. Ciò ha relazione con un aspetto del feminile a cui si possono probabilmente associare le allusioni di alcuni testi alla donna quale *guru*, alla «donna iniziatrice», o «madre del *vajra*», o «matrice della conoscenza trascendente». Non è escluso che, in parte, simili accenni riportino ad un'area ginecocratica (specie quando si afferma la superiorità dell'iniziazione conferita da una donna), a quei «Misteri della Donna» che sono attestati anche nell'antico Occidente e che non sono privi di relazione con la stessa prostituzione sacra esercitata nel segno di una divinità feminile, della Grande Dea. Qui l'uomo soltanto attraverso la donna e l'unione con lei partecipa al *sacrum*. Ma è legittimo pensare che tutto ciò cada in margine del tantrismo, che nel caso del tantrismo ci si debba riferire soprattutto al principio generale, che Shiva (di cui l'uomo incarna il principio) non è capace di azione se non è vivificato dalla Shakti. In questi termini alla *yoginî*, alla compagna del *vîra*, viene attribuito il potere di «liberare l'essenza dell'Io» (36). Già di Durgâ in un inno *Vishvasâra-tantra* è

(34) Cfr. L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 141.
(35) Sull'*âropa*: S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., xl, 156, 161.
(36) Cfr. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, cit., p. 56.

detto, che essa è «la dispensatrice di *buddhi*» (37), qui la *buddhi* significando l'intelletto trascendente. In un suo altro aspetto, la donna contiene dunque potenzialmente questo principio che essa lascia agire insieme all'ebrezza e all'estasi che procura. Così nei Tantra buddhisti, nei quali *prajñâ* ha lo stesso significato di *vidyâ*, vengono presentate figure poco ortodosse di buddha i quali conseguono l'illuminazione grazie al congiungimento con una giovane donna, mentre sul piano metafisico come stato supremo viene indicato quello del *mahâsukha-kâya*, che sta al di là del semplice nirvâna; in esso il Buddha è «abbracciato» dalla Shakti, da Târâ: inseparabile da lei, grazie all'estasi di cui essa è la fonte e alla potenza creatrice di cui è l'origine, solo in esso i buddha si trovano nel pieno possesso del *buddhatva* (38). Sempre nel Vajrayâna, porta allo stesso punto l'applicazione sul piano operativo sessuale del principio del Mahâyâna, che la realizzazione richiede l'unione, presentata simbolicamente come un amplesso, di *prajñâ* e *upâya*, vale a dire della conoscenza illuminante (concepita come feminile) e del potere operante (concepito come maschile). Di nuovo, il simbolo qui viene tradotto in una realtà: la donna incorpora *prajñâ*, l'uomo *upâya*, l'unione sessuale viene chiamata *vajrapadmasamskâra* (*samskâra* = azione, sacramento o operazione magica; *vajra* e *padma* designazioni, nel linguaggio cifrato, dell'organo sessuale maschile e di quello feminile).

Questa distribuzione delle parti da uomo e da donna sembra escludere una iniziazione a fondo ginecocratico, ossia con preminenza del principio feminile, e il tema dell'incesto ci riporta allo stesso punto. Come si è detto, in quanto generatrice dell'esaltazione e dell'estasi che rende vivente e illumina il principio «Io» dell'uomo, potenziale portatore del diamante-folgore (*vajra*), la donna ha la parte di una specie di madre («la matrice del *vajra*»). Ma questa madre è anche la donna con cui ci si congiunge, che si possiede, nel quadro di una unione la quale, alla stregua di tale simbolismo, riveste dunque un carattere incestuoso, ed è da ritenersi che il punto del nascere o del ridestarsi del *vajra* sia anche quello in cui la *shakti* viene posseduta e assorbita. Si può presumere, perciò, che dal punto di vista interno l'amplesso comprenda due fasi, il senso delle quali forse è dato nel miglior modo dall'ermetismo alchemico europeo per mezzo del simbolismo della femina lunare che dapprima acquista il sopravvento sul maschio solare, lo assorbe e lo fa sparire in sé; poi è il maschio ad affermarsi, a montare sulla femina e a ridurla alla propria natura – altro corrispondente simbolismo essendo quello della madre che genera il figlio e del figlio che successivamente genera la madre (39). In termini tantrici, ciò significa che

(37) A. e E. Avalon, *Hymns to the Goddess*, pp. 128-130, 139.

(38) L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 134; H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, cit., p. 161.

(39) Cfr. testi in J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Edizioni Mediterranee,

la Shakti passa nella forma di Shiva, che essa diviene la *cidrûpinî-shakti*, trasmutazione da noi già conosciuta sul piano cosmologico come il senso della seconda fase – della fase ascendente – della manifestazione. Peraltro, secondo questo particolare aspetto, nella compagna del *vîra* entrerebbe in quistione la qualità puramente shaktica, la «donna assoluta» portata da un desiderio elementare, presa dalla stessa forza scatenata che nell'amplesso cerca il *vajra-sattva*, il principio maschio che la placa, che ne risolve la tensione e la fiamma in fredda, pura luce nel segno dell'Uno magico.

Per l'efficienza della pratica tantrica sembra dunque che la feminilità sia da ridestare appunto secondo la pura qualità shaktica, che essa debba agire come qualcosa di pericoloso e di disgregatore (così nel suggestivo simbolismo ermetico-alchemico l'uso della donna viene annoverato fra le cosidette «acque corrosive»): perché appunto questa è l'essenza della Via della Mano Sinistra: cercare situazioni dissolutive, «tossiche», per trarne un esito di liberazione. Appunto per queste valenze della donna e per la natura degli stati suscitati dal congiungersi con lei, a chi segue la pura via ascetica e contemplativa in senso stretto il tenersi lontani da essa è un precetto categorico (40). Nel campo opposto, quando si richiede che la giovane da usare, a parte la qualificazione naturale, sia iniziata e adeguatamente addestrata, è verosimile che questo addestramento si estenda anche all'arte dell'amore fisico e a controparti magiche di essa. Già fisiologicamente, come vedremo, al livello puramente yoghico sembra essere presupposta, nella giovane, una speciale padronanza del suo organo sessuale, del suo *yoni*. Del resto, chi conosce i trattati di erotica indù già sul piano profano trova indicate posizioni per l'amplesso che per le donne europee in nessun modo potrebbero entrare in quistione perché presuppongono un vero e proprio non facile addestramento corporeo.

Roma[3], 1971. Ecco alcune citazioni: «La femina prende prima il sopravvento sul maschio e lo domina, tanto da trasmutarlo nella di lei natura propria. Allora il maschio riacquista vigore e prende a sua volta il sopravvento, la domina e la rende simile a lui» (D'Espagnet); «La madre genera il figlio e il figlio genera la madre e l'uccide» (*Turba Philosophorum*); «Bisogna far montare la femina sul maschio e poi il maschio sulla femina» (Flamel); «L'Acqua, o Mercurio, è la madre che va messa e suggellata nel ventre del figlio, ossia del Sole [= *vajra*] che è sorto da quest'Acqua» (*Libro di Artefio*), ecc.

(40) Ci si potrebbe riferire, a tale riguardo, alla «morte suggente che viene dalla donna» sul piano sa*m*sârico e anche su quello della «contro-iniziazione» (cfr. J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., § 36); forse in relazione a ciò, e alla sessualità profana, nella letteratura tantrica nâtha la donna in genere viene dipinta come una tigre intenta a togliere all'uomo il suo principio vitale e ad assorbirlo («suggerlo»): cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., pp. 280-283. Come una curiosa corrispondenza, le pratiche sessuali nel taoismo operativo estremo-orientale sono chiamate «il giuoco del drago e della tigre», il drago rappresentando l'uomo, la tigre la donna (cfr. J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., § 52).

Che il *vîra* non debba abbandonarsi e farsi soverchiare dall'esperienza, che dunque l'interpretazione sopra accennata del decorso di essa, nei termini delle due fasi alle quali si riferisce il simbolismo operativo ermetico-alchemico, sia adeguata, ciò risulta fuor da ogni possibilità di dubbio da dati molteplici. In genere, basterebbe riandare a quanto dicemmo sulla purificazione della volontà. «Coi sensi dominati, distaccato, impassibile di fronte alle coppie degli opposti, saldo nel puro principio della sua forza», con tale disposizione, viene detto (41), il *vîra* pratica il *pañcatattva*. Il *Kulârnava-tantra* ripete che egli deve esser fermo di mente e di volontà, i suoi sensi debbono essere purificati e soggiogati (42) e un altro testo (43) specifica che questa padronanza va mantenuta in tutti gli stadi della «passione» (*rasa*), cioè in tutti gli stati suscitati dall'amplesso. La tendenza congenita del *pashu* a perdersi nel piacere fisico, nel piacere bramoso, ossia in ciò che volgarmente viene chiamato «voluttà», deve essere neutralizzata, e probabilmente nel senso più profondo è in questi termini che va intesa la «purità dei sensi», di cui qui si parla. Diffide contro l'abuso delle pratiche col sesso si trovano egualmente nei testi del Vajrayâna i quali chiamano «bestie a due gambe» non aventi nulla a che fare con gli iniziati, coloro che se ne rendono colpevoli (44).

Ci sembra anche rivestire una particolare importanza la norma che il *vîra* deve essere refrattario all'ipnosi, deve essere insuscettibile ad essere ipnotizzato. È assai verosimile che qui si abbia in vista il pericolo di subire una fascinazione deleteria nell'incontro con la donna shaktizzata e la possibilità di una corrispondente caduta. Viene anche detto che il corpo deve essere perfetto, deve essere reso forte, eventualmente ricorrendo all'hatha-yoga fisico, altrimenti l'esperienza cruciale può risolversi in un tramortimento o in uno svenimento. «Senza un corpo perfetto il *sahaja* non può essere realizzato» (45).

In relazione al principio che la padronanza di sé deve essere mantenuta in tutte le fasi in cui si sviluppa l'esperienza nell'amplesso, talvolta è stata considerata una precisa, corrispondente disciplina preliminare. Un rituale della scuola Sahajiyâ prescrive che l'uomo dovrebbe trovarsi insieme alla giovane che intende usare, e dovrebbe dormire dove lei dorme, senza toccarla, occupando un giaciglio separato, per ben quattro mesi; poi dovrebbe dormire insieme a lei, standole a sinistra, egualmente per quattro mesi, e per ancora quattro mesi stando alla sua destra, sempre senza contatti carnali. Solo dopo di ciò dovrebbe aver luogo il congiungimento

(41) *Yoginî-tantra*, VI;
(42) I, 33.
(43) *Prapancasâra-tantra*, XVIII, 2.
(44) Cfr. H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, cit., p. 164.
(45) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 108.

magico con la donna nuda, iniziando la fase operativa (46). Verosimilmente, forme più semplificate di un'analoga disciplina preliminare sono state considerate. Il loro scopo non è certo di creare una consuetudine di vicinanza che spegnerebbe il desiderio, abituandosi nel contempo a padroneggiarlo. Non è escluso che siano state contemplate due fasi: l'una di un amplesso «sottile» e senza contatto («platonico») con la donna-dea fatta oggetto di «adorazione», fase che si continua in una seconda, in cui l'unione si sviluppa anche sul piano corporeo con l'amplesso «conforme al rito», che la presuppone. Una tale supposizione è resa verosimile dal fatto che proprio questa duplice fase viene considerata in certi insegnamenti di una magia sessuale ancor praticata in Occidente ai nostri giorni (47). Comunque, quell'addestramento preliminare alla padronanza di sé stando vicino alla donna appare avere una precisa ragion d'essere anche per il carattere della tecnica da seguire al livello yoghico, per prevenire il normale esito di una unione sessuale, come fra breve diremo.

Su quest'ultimo grado facente parte dell'haṭha-yoga vero e proprio dobbiamo ora portare l'attenzione. Non è facile raccogliere dai testi dettagli perché in genere viene usato un linguaggio cifrato polivalente; così accade che stessi termini ora abbiano un significato simbolico e alludano a principî ontologici e a operazioni spirituali, ora abbiano un significato concreto e operativo e si riferiscano ad organi, a sostanze corporee, ad azioni fisiche. Ad esempio, *bindu*, il «punto», termine che abbiamo incontrato nella metafisica tantrica, può anche significare il seme maschile, lo sperma (48); il *vajra* può significare l'organo sessuale maschile, *rajas* il fluido feminile, *mudrâ* la donna, *padma* il suo sesso, lo *yoni*, e via dicendo (49). È da considerarsi, tuttavia, il caso che l'un significato non escluda l'altro, non solo perché ci si riferisce a piani diversi ma anche perché i significati o elementi spirituali possono essere la controparte di procedimenti e elementi materiali e perfino fisiologici, tutte le operazioni svolgendosi su un doppio piano, fisiologico e transfisiologico.

Comunque, un punto sembra risultare in modo sufficientemente chiaro. Nell'haṭha-yoga il congiungimento sessuale viene considerato come un mezzo per provocare una rottura violenta di livello della coscienza e un'apertura effettiva sulla trascendenza quando l'amplesso segue un particolare regime. L'essenza di tale regime è l'inibizione della eiaculazione da

(46) Da un manoscritto bengali della Calcutta University n. 3437 riassunto da M. Mohan Bose, *An Introduction to the Study of the Post-chaitanya Sahajiyâ Cult*, in *Journal of the the Department of Letters*, Calcutta University, vol. XVII, pp. 77-78 (*apud* M. Eliade, *Yoga*, cit., pp. 266-267).

(47) Cfr. *Introduzione alla Magia* (1955), Edizioni Mediterranee, Roma[3], 1971, vol. I, p. 238 sgg.

(48) Cfr. per esempio *Haṭhayogapradîpikâ*, III, 42-43, 85, 87-89.

(49) Sul linguaggio polivalente cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., pp. 251, 253-255.

parte dell'uomo, del versamento del suo seme dentro la donna. Il seme non deve essere emesso: *bodhicittam notsrjet* (50). In correlazione, l'orgasmo viene staccato dalle sue condizionalità fisiologiche e l'àpice di esso, che abitualmente nell'uomo coincide con la crisi eiaculativa, si trasforma, dà luogo alla folgorazione che spezza il limite della coscienza finita e conduce alla realizzazione dell'Uno. A tanto, alcuni testi, come l'*Hathayogapradîpikâ*, fanno intervenire anche procedimenti ausiliari, come la sospensione del soffio, anzi nella sua forma integrale, chiamata *khecarî-mudrâ* (qui *mudrâ* non significa la donna, ma ha il senso normale di operazione – gesto-sigillo). Praticando la *khecarî-mudrâ* – viene detto (51) – «l'emissione del seme non avviene anche se abbracciati da una giovane ardente femina». Si parla anche di una speciale *mudrâ* – *vajrolî-mudrâ* o *yoni-mudrâ* – la quale, in fondo, corrisponde al punto essenziale: solo che non bisogna lasciarsi fuorviare dalla lettera dei testi, secondo la quale il procedimento sembrerebbe essere soltanto fisiologico. «Anche se il fluido è disceso nell'organo sessuale – viene detto – egli [lo yogî] può farlo riascendere e riportarlo al luogo suo mediante la *yoni-mudrâ*». E ancora: «Il *bindu* che sta per versarsi nella donna, mediante uno sforzo estremo deve essere costretto a riascendere... Lo yogî che in tal guisa rattiene il seme vince la morte, perché come il *bindu* versato conduce alla morte, così il *bindu* trattenuto conduce alla vita» (52). A tale riguardo, un aiuto potrebbe essere dato da una donna adeguatamente addestrata con lo stringere col proprio organo sessuale, lo *yoni*, l'organo maschile, il *lingam*, quasi a strozzarlo, al preannunciarsi della crisi eiaculativa. Però non è facile imaginarsi la cosa: dato lo stato di turgescenza dell'organo maschile, anche nel caso di muscoli eccezionalmente sviluppati dello *yoni*, cioè della vagina (il *constrictor cunni*), non è verosimile che una tale iniziativa abbia una grande efficacia, anzi si potrebbe pensare che essa porti proprio al risultato opposto, perché solitamente essa aumenta l'eccitazione maschile provocando, rendendo incontenibile, l'eiaculazione.

Comunque, a noi sembra che la tecnica riceva il suo giusto senso solamente nel contesto con altri testi (53) dove l'inibizione della emissione del seme viene messa in relazione con la realizzazione della *bindu-siddhi*, ossia con l'impadronirsi dell'energia che vi è contenuta, ed anche con la dottrina occulta circa l'elemento senza-morte, o ambrosia, che scende dal centro della fronte e viene divorato e arso sotto specie di seme, dal che deriverebbe la corruttibilità dell'organismo umano (54). Allora non si trat-

(50) Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., 283-239 - *Subhâshita-samgraha*, ed. Budall, «Muséon», p. 44; *Bhage lingam pratishthâpya bhodicittam na notsjet*.

(51) *Hathayogapradîpikâ*, III, 42-43.

(52) *Hathayogapradîpikâ*, III, 42-43, 85, 87-90.

(53) Per esempio *Gheranda-samhita*, III, 11.

(54) Viene riferita la teoria riguardante un fluido, assimilato al *soma*, che fluisce dalla regione di Shiva e dalla Luna (che qui è presa come simbolo di ciò che non cam-

terebbe del procedimento meccanico di trattenere una sostanza organica e di dirigerne il movimento negli organi fisici, ma di un'azione essenzialmente interiore avente per oggetto la forza che si traduce, o «precipita» e degrada, in seme; azione, questa, il cui scopo sarebbe appunto sospendere tale precipitazione, portare ad agire la forza già in moto su un piano diverso, transfisiologico. A tale stregua si può capire che possa essere eventualmente d'aiuto l'accennata *mudrâ* della sospensione del soffio, evidentemente nell'àpice dell'amplesso quando tutte le condizioni materiali e emozionali per la precipitazione del *bindu* già in moto e per la crisi della eiaculazione spermatica sarebbero presenti. Del resto, questa interpretazione potrebbe essere convalidata dalle indicazioni relative ad un'altra *mudrâ*, ad un altro gesto, l'*amarolî-mudrâ*, che è l'equivalente della *vajroli-mudrâ* maschile per la donna; alla donna si prescrive di operare un'analoga sospensione e un'analoga ritenzione di un qualcosa, la designazione del quale, come vedremo, nei testi è equivoca ma che è difficilmente interpretabile in termini puramente materiali, come nel caso del seme maschile (55).

Sempre in ordine alla non-emissione del seme, praticamente potrebbero venire considerati anche due fattori. Il primo è che nello stesso campo dell'amore sessuale profano in certi casi di un desiderio per la donna estremamente intenso l'effetto può essere appunto il non raggiungimento della eiaculazione. Il secondo fattore è che tutti i procedimenti evocatorî provocano in via naturale uno spostamento della coscienza sul piano sottile in una specie di *trance*, e questo spostamento provoca a sua volta un distacco delle energie dal piano fisico e fisiologico, il che, di nuovo, può impedire l'eiaculazione (del resto, l'incapacità di raggiungere la crisi eiaculatoria orgastica è spesso attestata sul piano profano nel caso dell'uso di stupefacenti e di droghe – perché un tale uso provoca parimenti, sebbene in forma passiva, uno spostamento della coscienza sul piano sottile) (56). Anche senza gli accennati, crudi procedimenti yoghici, questi due fattori, certamente presenti, non possono non agevolare l'operazione fondamentale, la *vajroli-mudrâ*.

Arrestata la caduta del seme-*bindu*, verrebbe anche stabilizzato, in una forma esaltata e trasfigurata, in uno stato di *trance* attiva, ciò che abitualmente corrisponde al fugace punto culminante della crisi orgastica (stato «immobile», in cui trapassa quello «agitato» – *samvrta* –, ossia orgastico nel senso comune) (57). E si parla di una «unione che non ha fine», ossia

bia ed è immortale — è la luna che nella iconografia spesso orna la fronte di Shiva) e viene divorato dal Sole (qui preso nel senso di principio di mutabilità e di distruzione) nella regione inferiore del corpo: cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 276. In tale base si potrebbe interpretare l'arresto del *bindu*.

(55) *Hathayogapradîpikâ*, III, 92-102.

(56) Non è escluso che, non senza relazione con un tale effetto, nei Misteri Eleusini lo jerofante destinato a eseguire il congiungimento sacro era detto «non tagliato come Attis, ma reso eunuco dalla cicuta» (in Ippolito, *Philos.*, V, 8).

(57) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 109.

di uno stato che dura assai a lungo, perché ci si rifà ad una teoria analoga a quella già riferita, ad esempio, circa il fuoco e gli altri elementi: come vi è un fuoco non-generato e sempre presente che si manifesta nell'una o nell'altra combustione, cosí esisterebbe una voluttà non generata, corrispondente a quella dell'amplesso della coppia divina, di Shiva e Shakti, della quale la voluttà provata dagli uomini e dalle donne che si uniscono sarebbe solo una manifestazione parziale momentanea, ridotta e contingente. Ebbene, si presume che l'amplesso magico soddisfacente alle condizioni dianzi indicate attivi, attiri e fissi un tale piacere nella sua forma trascendente, «priva di inizio e di fine». Donde il vertice orgastico che si protrae («che non ha fine»), in luogo del cadere, l'uomo e la donna, come abbattuti, dopo la breve crisi dell'orgasmo quale è abitualmente vissuto.

Cosí nello stato chiamato *samarasa*, che è «identità di godimento» o estasi unitiva, fusione e assorbimento dissolutivo e esaltativo del principio maschile nella *shakti* della donna usata, al livello yoghico, di là dalle anticipazioni che possono aversi nelle stesse forme orgiastiche del rituale tantrico, si mira a vivere l'elemento folgore, ciò che è primordiale, «non generato», «non condizionato». Il termine «non generato», *sahaja*, che ha dato il nome ad una corrispondente scuola, da Kâ*n*ha (tarda scuola madhyâmika), viene usato, in fondo, come sinonimo di «vuoto», ossia di trascendenza. Si parla di un «immobilizzare il re dello spirito mediante l'identità di godimento nello stato del non-generato», il che avrebbe per conseguenza l'immediata conquista del principio di ogni magia, il superamento del tempo e della morte (58). L'unione sessuale trapassa nell'unione di *padma* (simboleggiante la conoscenza illuminante ma, nella trasposizione del termine, anche l'organo e il fluido feminili) e di *vajra* (che è il principio spirituale attivo e l'organo maschile) avente per risultato lo stato di «vuoto» (59).

Un testo ermetico-kabbalistico, l'*Asch Mezareph* (V), indica il procedimento essenziale con una interpretazione esoterica dell'episodio biblico del colpo di lancia di Fineo che «trafisse insieme, al momento del loro congiungimento sessuale, in *locis genitalibus*, l'Israelita solare e la Madianita lunare» — aggiungendo: «Il dente e la forza del Ferro, agendo sulla materia, la purga di tutte le impurità, ...la lancia di Fineo non solo sgozza il Solfo maschio ma uccide anche la sua femina ed essi muoiono mescolando il loro sangue in una stessa generazione. Allora hanno inizio i prodigi di Fineo» (60).

Da questo testo, anch'esso cifrato, si può raccogliere un analogo inse-

(58) N. Shahidullah, *Les chants mystiques de Kânha et de Dohâ-kosha*, Paris, 1928, v. 13 di Kâ*n*ha.

(59) N. Shahidullah, *Les chants*, cit., p. 111.

(60) Il testo biblico interpretato esotericamente dall'*Asch Mezareph* è *Numeri*, XXV, 6-8. Dettagli su queste esperienze in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, p. 329 sgg.

gnamento di magia sessuale al livello iniziatico. È significativo che venga detto che in pratiche del genere si passa attraverso la morte per giungere alla vita, si conosce «la morte nell'amore» (61). L'associazione di amore e morte, peraltro, è un noto tema ricorrente in molte tradizioni e nella stessa letteratura, tema che, di là da un romanticismo stereotipo, può essere portato su un piano operativo oggettivo. In fondo, si tratta di far agire in pieno quella dimensione della trascendenza che si cela anche in ogni forma di amore sessuale profano intenso (62). Nel momento in cui, unito ad una donna, il *pashu*, l'uomo volgare, *subisce* il piacere vive l'affioramento di quella trascendenza come uno spasimo che lede, violenta e dissolve l'essere interiore (appunto questo è il significato effettivo della «voluttà» comune, nel suo aspetto più profondo), l'iniziato è supremamente attivo, provoca una specie di corto circuito folgorativo. L'arresto del seme specie se vi si associa quello del soffio «uccide il *manas*» (63). Subentra lo stato di *trance* attiva col flusso «che risale la corrente» di là dalla condizionalità umana; in effetti, procedimento a ritroso, risali-corrente – *ulta sâdhana, ujâna sâdhana* – è una designazione della pratica. Conoscere questo procedimento – viene detto – è la cosa essenziale (64).

Come un esempio di esposizioni cifrate, riferiamo un passo che è un commento di Shahidullah a Kâṇha e ai Dohâ-kosha: «Il supremo, grande godimento – *paramahâsukha* – è la soppressione del pensiero affinché il pensiero sia non-pensiero nello stato del non-generato. Quando il soffio e il pensiero sono soppressi nell'identità del godimento – *samarasa* – si raggiunge la suprema, grande gioia, il vero annientamento. Questa gioia dell'annientamento dell'Io la si può raggiungere nell'unione sessuale, nello stato di identità del godimento quando il *shukra* e il *rajas* vengono immobilizzati». Secondo questi insegnamenti, il rituale col sesso provocherebbe, come nell'haṭha-yoga, l'arresto delle due correnti *idâ* e *pingalâ*, di cui diremo più oltre, e l'ascesa della forza lungo la direzione mediana (65). La pratica dovrebbe venire eseguita soltanto nel cuore della notte, cosa che ha le sue ragioni analogiche e sottili (66).

Anche *mantra* e imagini sembrano avere una parte nello sviluppo dell'operazione. Il *mantra* prevalentemente dato dai testi induisti è quello di Kâlî – KRIM. Si presuppone ovviamente che esso sia stato, in una certa misura, «svegliato». Ad esso associata, l'imagine-base nella pratica è quella della dea che si manifesta nella *ratî* – nella «donna-ebrezza» – ed *è* questa donna (67). Circa le particolarità di tale imagine, esse rimandano a

(61) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 160.
(62) Cfr. J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., cap. III.
(63) N. Shahidullah, commento al v. 3 di Kâṇha; cfr. *Hathayogapradîpikâ*, IV, 28.
(64) S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., pp. 263, 265.
(65) N. Shahidullah, *Les chants*, cit., p. 15.
(66) Cfr. J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., § 16.
(67) Commento al *Karpûrâdistotram*, vol. X, 50.

figure cultuali, così sono tali che il loro potere suggestivo e suscitativo è strettamente legato a tutta la tradizione locale, indù o indo-tibetana. L'imagine di Kâlî da noi già considerata nelle sue valenze simbolico-cultuali (cfr. cap. 2) – nuda, contornata di fiamme, con la chioma sciolta, con la collana delle teste recise, che danza selvaggiamente sul corpo immobile di Shiva – probabilmente evoca qualcosa di ardente e di scatenato. Alcuni dettagli sono dati dal *Prapancasâra-tantra* (XVIII, 27 sgg.); in questo stesso testo è detto che la donna deve essere realizzata come fuoco – *yoshâam agnim dhyâyîta*. Per le fasi successive dell'esperienza si fa riferimento al fuoco che, una volta consumato il combustibile, passa allo stato sottile, sciolto dalla forma manifestata (*vahni-bhâva*); allora la Shakti che abbraccia Shiva si fa una sola cosa con lui – ciò corrisponderebbe al punto di rottura, alla trasformazione e allo sviluppo nel senza-tempo del *climax* sessuale e orgastico, nell'uomo abitualmente condizionato, ma anche sincopato, dalla eiaculazione del seme entro la donna.

Data la costante, fedele riproduzione sul piano umano e concreto delle strutture simbolico-rituali e metafisiche, è verosimile che per le pratiche yoghico-sessuali ora descritte venga scelto il *viparîtamaithuna*, nel quale nell'iconografia viene sempre ritratto l'amplesso della coppia divina; come si è accennato, si tratta di una unione sessuale in cui è la donna, avvinghiata all'uomo immobile seduto (immobilità rituale e simbolo della natura di Shiva), a compiere i movimenti.

Da ciò si potrebbe passare al problema riguardante l'esperienza specifica vissuta dalla donna. È ovvio che al livello di un orgiasmo collettivo, sia promiscuo, sia ritualizzato, può venire supposta una uguale partecipazione dell'uomo e della donna. Al livello propriamente yoghico la situazione è poco chiara anche per l'uso del linguaggio cifrato e polivalente. Alcuni testi sembrano considerare, per la donna, una speciale *mudrâ* (qui nel senso di operazione o gesto), l'*amaroli-mudrâ*, quale controparte della *vajrolî-mudrâ*, designazione dell'atto con cui l'uomo arresta il processo della precipitazione del seme e della sua eiaculazione. Nei testi sahajiyâ la fissazione e l'immobilizzazione parrebbero essere contemplate sia pel «seme» maschile (*shukra*) che per quello feminile e che le due operazioni debbano essere simultanee nell'uomo e nella donna al sollevarsi dell'onda orgastica. Ora, non si vede bene che cosa significhi il «seme» feminile. Si parla del «*rajas* della donna», ma *rajas* ha diversi significati, fra l'altro quello di mestrui e di secrezioni vaginali. Ora, i mestrui non possono di certo entrare in quistione, ed è anche poco probabile che ci si riferisca alle secrezioni vaginali quando si parla di una ritenzione o immobilizzazione da parte della donna: tali secrezioni, in effetti, di solito accompagnano già i primi stadi dell'eccitazione feminile, del resto, in alcune donne possono anche quasi mancare. Meno che mai si può pensare all'ovulo della donna, il quale non scende affatto nell'utero al momento dell'orgasmo sessuale. Così si sarebbe portati ad una interpretazione non materiale e non fisiologica del «seme» della donna: si tratterebbe di una forza da arrestare nel

punto in cui si degraderebbe e si perderebbe in un orgasmo sboccante nel piacere volgare. Non vedendosi come, altrimenti, si possa imaginare nella donna l'*amarolî-mudrâ*, da ciò risulterebbe confermata l'analoga interpretazione non fisiologica da noi data alla *vajroli-mudrâ*, ossia all'arresto del «seme» maschile. In ogni caso, è ovvio che l'iniziativa della donna non deve pregiudicare quello che noi abbiamo chiamato il suo «potenziale di combustione», quindi la sua parte fondamentale. Infatti, non si può pensare che le cose vadano altrimenti se viene detto che nell'amplesso il *vîra*, arrestato il suo seme, assorbe il *rajas* della donna di cui ha provocato l'emissione e se ne nutre (68). Il *rajas* feminile è dunque presente come la forza fluidica o magica che alimenta in tutto il suo sviluppo lo stato di *samarasa*, il quale, probabilmente, risulterebbe sincopato qualora la donna si tirasse indietro, così come nel caso in cui essa venisse meno, stroncata dalla crisi di un orgasmo vissuto nel modo usuale.

Infine, accenneremo ad una strana pratica sessuale del *Vajrayâna* il cui fine è la rigenerazione in un senso quasi letterale. Essa ha il nome di *mahâyoga* o di *mahâsâdhana*. È difficile definire il piano sul quale essa si svolge. Comunque, ad avere la parte principale sembrano essere imagini «realizzate». L'uomo deve imaginarsi di essere morto all'esistenza presente e che, come una specie di seme fecondatore, ora penetri nella «matrice sovrannaturale», nel *garbhadhâtu*. In via preliminare, in una contemplazione, o *dhyâna*, avrà rievocato il processo che conduce ad una nascita umana. L'uomo evoca il cosidetto *antarâbhava*, ente che, secondo la concezione indù, è necessario, oltre al padre e alla madre che si uniscono, per la fecondazione (69). Nel contempo, si deve visualizzare l'ἱερός γάμος, il congiungersi del dio con la dea, e si deve suscitare in sé una brama intensa per la seconda, per Târâ. Allo stesso modo che, secondo l'accennata concezione, il processo segreto di ogni concepimento è questo: l'*antarâbhava*, quando un uomo si accoppia con una donna, desidera la donna, si identifica con colui che sarà il padre e nella crisi orgastica entra in lei convogliandosi nel seme – così pure un processo analogo viene imaginato, all'*antarâbhava*, col quale lo yogî si è identificato sostituendosi però il *vajra* o «principio Buddha» portato dal dio che si unisce con Târâ. Questo è il *dhyâna* preliminare inteso a creare, per cosí dire, lo scenario per l'unione sessuale che gli farà séguito oltre che ad evocare ed orientare forze interiori. Anche questa pratica comporta l'uso di *mantra* e la vivificazione del corpo della giovane per mezzo di un *nyâsa*. Seguono riti varî di consacrazione e di conferma, che qui non è il caso di riferire (70). Questa pratica del tantrismo buddhista ha dunque un carattere complesso. È interessante,

(68) Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 255.
(69) Sull'*antarâbhava* cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit.
(70) Su tutta questa pratica cfr. L.De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., pp. 153-154.

in essa, l'idea di fondo, che è quella di una regressione nello stato prenatale e di una rigenerazione da realizzare con le stesse forze che intervengono nella congiuntura che dà luogo al concepimento e ad una nascita fisica umana. Il praticante cerca di riprender contatto con tali forze e, dopo averle legate ad imagini trasformatrici, ripete l'atto procreativo però per una generazione che sarà trascendente e spirituale; è un distruggere la propria nascita ripetendo il «dramma» che l'ha determinata in un atto in cui all'*antarâbhava* sa*m*sârico si costituisce un principio avente la qualità Buddha o Shiva e in cui nella donna terrestre che si possiede si evoca e si fa vivere la donna divina, Târâ.

È in questi termini che, complessivamente e approssimativamente, si può raccogliere ciò che nel tantrismo riguarda l'uso del sesso, cercando di orientarsi nel meandro delle allusioni, del linguaggio cifrato e polivalente, delle imagini culturali e dei simboli. Nello yoga tantrico del sesso trova la sua applicazione più tipica il principio di suscitare ed assumere le forze del «desiderio» al fine di renderle autoconsuntive, di usarle in un modo che porti a trasformarne ed anzi a distruggerne la natura originaria. È così che proprio alla pratica che usa e esaspera la forza elementare della brama, cioè la sessualità, viene associato il mito di Shiva quale asceta delle altezze montane che fulmina col suo occhio frontale Kâma, il dio dell'amore bramoso – mitologizzazione questo atto, di ciò che nella tecnica corrisponde alla *vajroli-mudrâ*. Infatti, viene detto che il praticante che suscita la forza del desiderio e nell'amplesso fa *japa* (è il procedimento che risveglia i *mantra*) con una giovane *shakti* (= una donna) nuda, diviene in terra il distruttore del dio dell'amore (*smârahâra*), egli «diviene lo stesso Shiva che annienta Smâra, il dio della brama, col fuoco del suo occhio frontale quando questo dio, cercando di suscitare in lui il desiderio [per Pârvatî, la sposa di Shiva], tentò di farlo venir meno al suo yoga» (71). Secondo i testi shivaiti, siffatte pratiche avrebbero un potere catartico; in virtù di esse, il *kaula* si libererebbe da ogni colpa (72). Questa sarebbe una via per realizzare la *juvanmukti*, ossia la liberazione già da vivi (73). L'apologetica tantrica finisce col presentare il *kaula* maestro nel *pañcatattva* come un essere che assoggetta ogni potere innalzandosi su ogni sovrano e apparendo, in terra, come un veggente (74). Il punto di vista del tantrismo buddhista non è diverso. Si giunge a concepire un Buddha che avrebbe vinto Mâra (= Smâra), il dio della terra e del desiderio, che avrebbe conquistato

(71) *Karpûrâdistotram*, XIX, XX e annotaz. a p. 63; commento al *Mahânirvâna-tantra*, p. 208; cfr. l'inno del *Tantrasâra* riportato in *Hymns to the Goddess*, cit., p. 33, dove la stessa Devî viene chiamata «colei che distrugge il corpo del dio dell'amore (*mananthra*)».

(72) Cfr. *Kâlîkulasarvasva*, in *Hymns to the Goddess*, cit., intr. p. 22.

(73) *Mahânirvâna-tantra*, VII, III.

(74) *Karpûrâdistotram*, X, XXII.

la conoscenza trascendente e, con essa, forze magiche, per aver praticato i riti tantrici facenti uso della donna (75).

A differenza di quanto è proprio ai *vîra* dei gradi inferiori e all'esperienza orgiastica promiscua dei «circoli», al livello dello yoga è possibile, tuttavia, che l'operazione di magia sessuale abbia un carattere eccezionale. Il fine essendo la dischiusura iniziatica della coscienza, un'apertura quasi traumatica sull'incondizionato, una volta che si sia giunti a tanto usando donne si può andar oltre, abbandonando la pratica o ripetendola solo in determinate circostanze. Così, proprio il Vajrayâna presenta figure di *siddha* che, una volta praticato il rito sessuale e, evidentemente, dopo averne colto il frutto, si allontanano dalla donna, prescrivono la continenza sessuale e annunciano una dottrina austera. Il concepire altrimenti le cose viene considerato, in alcuni di tali testi, come un errore funesto – *lokakaukṛtyahânaye* (76). Ma anche negli altri casi ciò che abbiamo esposto circa la preparazione e l'insieme delle condizioni da realizzare per tali pratiche e circa i pericoli che esse comportano, esclude che tutta la dottrina dei *vîra* sia un pretesto e una copertura per darsi ai piaceri dell'amore volgare, dissoluto e libidinoso (77). Altra cosa è, però, affermare che chi è un *siddha*, chi è giunto al termine della via, può eventualmente usare ogni donna che vuole, dato che egli è libero di far tutto, che egli non conosce interdizioni, e capita perfino di udire che è lui, e non un brâhmana, che può trarne godimento più di ogni altro (78). Ma ciò, evidentemente, si riferisce ad un diverso piano, alla libertà nel mondo dell'adepto tantrico.

Resterebbe da precisare il luogo che lo yoga del sesso occupa nella gerarchia complessiva delle varietà del *sâdhana*. Gli accenni di alcuni testi fanno pensare che anch'esso può condurre al risveglio della *kundalinî*, fine precipuo dell'haṭha-yoga in senso stretto (79) e che i risultati dell'uno e dell'altro yoga siano più o meno gli stessi. Ma una tale corrispondenza si

(75) Cfr. L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 144.

(76) L. De La Vallée Poussin, *Bouddhisme*, cit., p. 144.

(77) Sono però attestate alcune pratiche «invertite» nelle quali procedimenti di tipo yoghico sono usati per intensificare e sviluppare il piacere sessuale, anziché essere, il sesso, un mezzo dello yoga, ossia per realizzare un fine spirituale. Queste pratiche, talvolta chiamate di «magia rossa», cadono fuor dalla materia qui esaminata.

(78) Cfr. M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 159.

(79) Si consideri, per esempio, questo *dhyâna*, riferito da A. Avalon, *Tantrik ritual*, in *The Vedânta Kesari*, vol. X, n. 12, p. 922: «Venerazione per la dea che simile ad una serpe addormentata sta intorno allo *svayambhû-linga* [si tratta della *kundalinî*] e che meravigliosamente vestita *gode nell'amante* (*shṛngâra*) e in altre forme di rapimento, che *è presa dal vino* e risplende, simile a milioni di folgori. Essa viene destata dall'Aria e dal Fuoco, dai *mantra* YAM e RAM [sono i *mantra* di questi due elementi] e dal *mantra* HUM [è il *mantra* del desiderio]». Così sembra risultare una relazione fra *kundalinî* e i due elementi principali del *pañcatattva*. Inoltre, la relazione fra *kundalinî* e il sesso è attestata anche dal suo figurare in certi incantamenti erotici (cfr. R. Schmidt, *Indische Erotik*, Berlin[2], 1910, pp. 676-677).

riferisce verosimilmente a casi o forme speciali; è più probabile che se la pratica sessuale nel suo aspetto magico e iniziatico provoca in parte il risveglio della *kundalinî*, qui la forza ridestata, a differenza di quanto accade nello yoga, non venga padroneggiata e guidata per il risveglio dei *cakra*, dei varî poteri ed elementi della corporeità spirituale. Soprattutto al livello del *pañcatattva* ci troveremmo di fronte ad una specie di colpo di mano, inteso a cogliere, come in una sùbita folgorazione, il senso della trascendenza, del *sahaja*, per mezzo dell'apice di una esperienza «dionisiaca» trasfigurata e magicamente potenziata. A tale stregua si tratterebbe di una forma ancora incompleta di yoga. La critica fatta dal punto di vista dello yoga in senso stretto è appunto che si tratta di un conseguimento transitorio (80).

Se talvolta nei testi si afferma che oltre al tipo del *vîra*, definito da *rajas-guna*, anche il tipo *divya*, definito da *sattva-guna*, può praticare il *pañcatattva*, il dominio proprio al secondo tipo, come si è detto, è però quello dell'hatha-yoga in senso stretto. Anche al livello più alto, nel *pañcatattva* vi è sempre un «eterocondizionamento»: l'esperienza non viene raggiunta coi soli mezzi di un singolo individuo, ma con l'ausilio di qualcosa di esterno, costituito, nelle pratiche più spinte e più decisive, dalle bevande inebrianti e dalla donna shaktizzata. Sul piano del puro hatha-yoga questo eterocondizionamento, questo elemento esterno, viene eliminato — abbiamo già riferito, ad esempio, ciò che si fa dire al tipo *divya*: «Che bisogno ho di una donna esterna? Ho una donna entro di me (= *kundalinî*)» (81). Il *sâdhana* viene realizzato coi propri mezzi, con operazioni che si svolgono essenzialmente entro il proprio corpo.

(80) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 180.
(81) Detto citato da A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 649.

10. La corporeità occulta.
Il Potere Serpentino. I *cakra*

L'haṭha-yoga tantrico induista è sinonimo di kuṇḍalinî-yoga e la sua corrispondenza nel tantrismo buddhista è il *vajrarûpa-gûhya*, ossia «il mistero del diamante-folgore del corpo (*rûpa*)». A questo livello, il *sâdhana* si applica al corpo, il corpo ne costituisce la base, esso è il luogo di ogni operazione. Da presupposto a tale yoga fanno le corrispondenze analogico-magiche fra macrocosmo e microcosmo. Nel corpo sono presenti ed agiscono tutti i poteri che si manifestano ed operano nel mondo. In forma generale, questa idea è espressa nei Tantra col detto: «Ciò che è qui, è là; ciò che non è qui, non è in nessun posto», da associare all'altro: «Ciò che appare all'esterno appare cosí perché esiste all'interno» (1). Il *Nirvâna-tantra* dichiara: «In verità, ogni corpo è l'universo (*brahmandâ*)», al che fa riscontro l'altro detto: «Ascolta, o dea [il testo è redatto nella forma della trasmissione dell'insegnamento a Shakti da parte di Shiva] la sapienza che si trova racchiusa nel corpo: se veramente conosciuta, essa dà l'onniscienza» (2).

È ovvio che qui non ci si riferisce al corpo fisico bensì alla corporeità totale, ossia al corpo umano considerato in funzione delle forze superfisiche che vi operano e dal quale esso è retto. Bisogna riportarsi, pertanto, alla già esposta teoria dei tre corpi – del corpo materiale, sottile e causante – i quali non sono entità distinte ma tre dimensioni di una stessa entità. Abbiamo già detto anche che al materiale, al sottile e al causante corrispondono altrettante «sedi» della coscienza. Il corpo materiale corrisponde alla comune coscienza di veglia, con la relativa esperienza del mondo come mondo fisico e fenomenico. Questa è la «sede» propria all'Io comune. Gli altri due corpi, cioè le altre due dimensioni della corporeità, non

(1) Cit. da A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 277. Cfr. *Kâthaka-upanishad*, II, iv, 10: «Ciò che è qui è anche là, ciò che è là è anche qui. Passa di morte in morte chi crede di vedere qui qualcosa di diverso».

(2) *Shivâgama (Prânavidyâ*, 14).

sono percepiti inquantoché nella vita dell'uomo comune il piano sottile corrisponde alla condizione del sogno (*svapnasthâna*), lo stato causante, ad esso sovraordinato, corrisponde alla condizione del sonno senza sogni o sonno profondo (*sushuptasthâna*). Se ci si volesse riferire anche al cosidetto «Quarto» (*caturtha* o *turîya*), ossia all'incondizionato, la corrispondenza sarebbe lo stato di catalessia o di morte apparente. Le dimensioni profonde, transfisiologiche della corporeità sono dunque sbarrate alla coscienza desta dell'uomo comune; questi non conosce lo stato rajasico della corporeità come energia (corpo sottile), né lo stato sattvico di essa, come puro atto (corpo causante), l'uno e l'altro non legati ad un singolo corpo; conosce unicamente e, si può anche dire, *subisce*, lo stato tamasico della corporeità, vive in ciò che è da considerarsi come una particolare, determinata, fissata e caduca estrinsecazione e produzione, quasi come il precipitato automatico di un processo esaurito: tale è il corpo materiale, *sthûla-rûpa*. Forme di coscienza ridotta (sogno), il subconscio e l'inconscio racchiudono e nascondono il mistero della corporeità trascendente e ne sbarrano l'accesso.

Ebbene, le tecniche dell'ha*t*ha-yoga mirano appunto a rimuovere questo sbarramento, a dischiudere alla coscienza desta e lucida la corporeità spirituale. Ciò comporta un ampliamento della stessa coscienza, il suo sviluppo in una supercoscienza che prende il posto di quelle forme di coscienza ridotta o abolita. Da qui si può rilevare, di passata, l'assurdità di alcune interpretazioni psicanalitiche date allo yoga da Occidentali, che di simili cose sembrano non conoscere nemmeno il principio, interpretazioni secondo le quali lo yoga condurrebbe a forme di ipnosi o di *trance* a carattere semi-medianico, quindi più al disotto che non al disopra del livello della coscienza lucida normale di veglia – il che è l'esatto opposto della verità (3). L'antichità occidentale ha mostrato di saperne di più se, ad esempio, un Plutarco scrisse: «Non senza una ispirazione divina ha parlato chi ha detto rappresentare, il sonno, i Piccoli Misteri della morte perché il sonno è davvero una iniziazione preliminare [rispetto a quella corrispondente] alla morte» (4) – e Sinesio: «Il sonno dischiude la via verso il compimento più perfetto degli esseri» (5). Non meno assurdo è stabilire una relazione fra lo

(3) Cfr. per esempio *Mandûkya-upanishad*, III, 31, dove è detto esplicitamente che quando tutti i moti del mentale sono neutralizzati, lo stato che ne risulta «è diverso dal sonno profondo». «Lo spirito si spegne nel sonno profondo, ma non si spegne quando sopprime [attivamente le manifestazioni mentali]; diviene invece Brahman, il senza-paura, fatto soltanto della luce della conoscenza». Cfr. anche *Hathayogapradîpikâ*, IV, 106-112, dove è detto che lo stato di *samadhi* è quello di chi resta con la mente chiara e senza nubi in stato di veglia (*jâgratavashtâ*) in stato di sonno — ed anche: «senza dormire e senza esser desto», cioè in uno stato di là sia dalla coscienza ordinaria che dall'incoscienza.

(4) Plutarco, *Cons. ad Apoll.*, 12.

(5) Sinesio, *De insomn.*, 3.

yoga e la moderna psicanalisi anche quando non si abbia in vista quella del Freud ma quella spiritualeggiante di C.G. Jung. La psicanalisi si muove, infatti, sul piano della semplice fenomenologia psicologica e, soprattutto, essa assolutizza e ipostatizza l'inconscio, ne fa una entità impenetrabile (lo Jung a tale riguardo si è dichiarato in modo esplicito), il che vale quanto dire che lo sbarramento della coscienza individuale viene considerato insuperabile. Quanto, poi, a quel che, con una mera speculazione – dato che, come si è detto or ora, una conoscenza diretta dell'inconscio, comportante la rimozione dell'inconscio in quanto tale, non viene ammessa – si suppone sia il contenuto dell'inconscio, si finisce col riferirsi all'eredita della specie, alle esperienze dell'infanzia (il Freud si è riferito addirittura alla vita sessuale dei selvaggi), a strutture che si rivelerebbero in modo precipuo nelle visioni di nevropatici (tanto che lo Jung è giunto a stabilire corrispondenze aberranti fra le figure che ricorrono in simili visioni e i *mandala* orientali) e ai cosidetti «archetipi» trasposti dal piano metafisico al piano dell'irrazionale, del *bios*, della «Vita» e delle «istanze» da essa fatte valere contro l'Io razionale e sociale. Dunque, tutto un mondo torbido, materialistico e in ogni caso soltanto psicologistico. L'inconscio di cui si tratta nello yoga riprende invece principî ontologici e realtà metafisiche (6). Ed esso può venire risolto, può venire «conosciuto». Una supercoscienza prende allora il posto dell'inconscio e si produce la vera integrazione dell'Io. L'assurdità della psicanalisi raggiunge poi il limite quando, con lo Jung, essa presume di indicare il contenuto positivo «scientifico» dello yoga e di altre discipline, le quali, in fondo avrebbero cercato soltanto di rimettere a posto tipi umani tormentati dalla scissione e dai conflitti fra il conscio e l'inconscio (concepito nel modo sopra indicato), quindi, in fondo, di guarire un malato, un nevrotico. Ma lo yoga non vuol guarire nessun malato, nessun essere scisso e nevrotico. Il suo punto di partenza è un uomo sano e ben centrato, a cui esso propone le vie per un eventuale superamento delle condizionalità umane.

Tornando, dopo questa non inutile messa a punto, al nostro argomento, il fatto che l'Io comune è, in un certo modo, esteriore al proprio corpo secondo la dimensione in profondità di esso, è anche la causa del fatto che il mondo, a sua volta, appare come esteriore all'Io. Così la rimozione del limite e l'estensione della coscienza al piano del sottile e del causante, non può non avere come controparte anche un diverso rapporto col mondo, la dischiusura del mondo nelle sue dimensioni non fisiche, non fenomeniche o materiali .

In ordine allo stato in cui l'Io poggia soltanto sulla corporeità materia-

(6) Per una critica più particolareggiata delle teorie dello Jung cfr. il saggio contenuto in *Introduzione alla Magia*, cit., vol. III, p. 383 sgg. [Vedi anche J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Edizioni Mediterranee[3], 1971, cap. 3 - N.d.C.].

le ed è, per così dire, immerso in essa, a tale stato corrisponde la coscienza individuale come coscienza di un'unica vita, come senso di aver vissuto una sola volta, ora, in questo corpo: è la conseguenza naturale della esteriorità della coscienza ordinaria rispetto alle forze in atto in profondità, forze che pur estrinsecandosi nel corpo fisico, sono superiori ad ogni singola individuazione. In questo contesto si potrebbe anche parlare dei «pericoli dell'anima immortale», nel senso che la morte del corpo può non essere cosa indifferente, può rappresentare una grave crisi: quando l'Io è immerso, sprofondato, nella forma individuata, esso in una certa misura partecipa della natura di questa, che è finita e caduca: non come se dissoltasi la base corporea dell'unica vita con la morte dell'organismo, anche la forza che vi si è «fissata», e quasi si potrebbe dire che vi si è «compromessa», svanisse nel nulla, ma nel senso che si spezza la continuità della coscienza, una vera continuità essendo concepibile soltanto al livello del corpo sottile e del corpo causante in quanto queste «sedi», come si è detto, sono superiori ad ogni singola individuazione e produzione, non sono condizionate dal limite di un'unica vita.

Già al livello del corpo sottile affiorerebbe ciò che in senso specifico viene chiamata la «coscienza sa*m*sârica», ossia la coscienza di un flusso di cui una singola vita rappresenta unicamente una sezione particolare. Al livello del corpo causante la coscienza si estende poi verticalmente agli stati multipli dell'essere fino al piano dove non esiste cambiamento né «divenire». Di passata, si può rilevare il fatto che l'Oriente abbia conosciuto teorie come quella della rincarnazione, mentre l'Occidente più recente ha professato quasi esclusivamente la credenza nell'unicità della vita individuale: questo fatto non causale ma una specie di indice barometrico, va messo in relazione con quella crescente involuzione verificatasi nell'età oscura, nel *kali-yuga*, a cui abbiamo già ripetutamente accennato. Quelle teorie orientali contengono ancora l'eco dello stato di una umanità alla quale la sede del corpo sottile non si era del tutto chiusa, che quindi aveva ancora un senso della «coscienza sa*m*sârica» legata a quella sede. Ciò è venuto meno col procedere dei tempi per la crescente identificazione dell'essere col corpo fisico, cioè per la crescente «fisicizzazione» dell'uomo. Naturalmente – e anche questo lo abbiamo già detto – le credenze reincarnazionistiche in se stesse hanno un carattere popolaresco e in un certo modo superstizioso: quando esse suggeriscono l'idea di una serie di incarnazioni terrestri di un unico individuo, esse sono prive di fondamento.

Ma torniamo all'ha*t*ha-yoga. Il suo presupposto è lo sviluppo della dottrina della corporeità integrale nelle sue corrispondenze macrocosmiche – nei termini di una elaborata anatomia e fisiologia occulte. L'insegnamento di fondo è che i principî e le forze elementari del mondo, i *bîjâ* e i *devatâ*, sono presenti nel corpo in una serie di centri che ripetono l'ordine della manifestazione, cioè la gerarchia dei *tattva*. Questi centri – detti *cakra* = ruote, o *padma* = loti – sono supersensibili, sfuggono a qualsiasi ricerca condotta coi mezzi dello sperimentalismo moderno. Da essi si irra-

diano correnti di forza vitale luminosa le quali stanno in relazione con le funzioni organiche psicofisiche. Da qui, corrispondenze fra organi o sistemi corporei e poteri del mondo «celeste» (*tattva* semipuri) o «divino» (*tattva* puri). Sui *cakra*, diremo fra breve partitamente.

Un'altra speciale corrispondenza è quella dei sistemi organici con gli stati che abbiamo detto definire le varie sedi della coscienza e i varî corpi. Tali stati secondo l'insegnamento yoghico hanno sul piano fisico i loro «precipitati», per così dire, nel sistema cerebrale, nel sistema nervoso, nel sistema sanguigno e nel sistema osseo, in corrispondenza, rispettivamente, allo stato comune di veglia, poi di sogno come *tajasika*, di sonno come *prajñâ*, di catalessi o morte apparente come *turîya*.

Circa le forme nelle quali nell'essere umano si trova rappresentata la dualità fondamentale Shiva-Shakti, il potere che nell'uomo sta alla base della sua coscienza chiara rappresenta Shiva; Shakti è invece rappresentata dal corpo come «vita» – vita, nel senso di *prâna*, soffio vitale che riprende e compenetra tutto l'organismo (come «il calore l'acqua», «l'olio il seme di sesamo», «il fuoco il legno che brucia»), il quale a tale stregua appare come un tessuto di forze e di correnti luminose – i *vâyu* e le *nâdî* – in continuo movimento.

Ma oltre alla Shakti quale elemento della diade, nell'organismo è presente anche Parashakti, il potere primordiale, sotto le specie di *kundalinî*. *Kundalinî* è la radice dell'ente corporeo e della sua vita più profonda. La sua sede nel corpo umano è il *mûlâdhâracakra*. *Mûlâdhâra* vuol dire appunto base, sostegno fondamentale. Secondo la fisiologia occulta yoghica, l'insieme delle *nâdî*, delle arterie luminose della forza che pervade e anima la corporeità, parte appunto dal *mûlâdhâra*. Ma questo centro basale è simultaneamente quello che corrisponde all'ultimo dei principî della manifestazione, al *tattva* della «terra» – *prthivî-tattva*, la terra simboleggiando, come si è detto a suo tempo, lo stato dell'esperienza esteriore, sensoriale e materiale. In questo centro della corporeità invisibile il potere che sta alla radice di ogni manifestazione «dorme». Il termine *kundalinî*, o *kundalî*, vuol dire, letteralmente, «raggomitolato» e riporta dunque allo stesso significato di un dormire, di un esser latente, non dispiegato.

Il sonno della *kundalinî* ha diversi significati. Quello più generale può essere riferito all'esperienza stessa di veglia di un mondo che sembra caotico e dominato dal principio duale, l'unità della potenza non essendo percepita. Perciò vien detto che fin quando *kundalinî* dorme, il samsâra continua, si vive nel mondo samsârico.

Abbiamo già accennato che relazioni sembrano attestate fra la *kundalinî* e il sesso e che le pratiche magiche sessuali comportano verosimilmente il risveglio momentaneo di questa forza. Dette relazioni sono senz'altro da considerare nel campo della fisiologia superfisica, nel senso che la condizione umana è quella in cui la Shakti, colei che recide i vincoli della brama (*kâmapashâvimocanî*), si manifesta, in pari tempo, sotto le specie

della brama (*kâmarûpa*) (7). Si può dire essere, questa, la sua manifestazione samsârica e in un certo modo degradata, e il simbolismo tantrico, che raffigura la Shakti nell'uomo al livello della «terra», nel *mûlâdhâra*, come una serpe avvolta intorno al *phallus* di Shiva chiudente con la sua testa l'orificio di questo *phallus*, contiene significati profondi. A tale riguardo ci si deve riferire alla teoria, che metafisicamente la generazione animale, fisica, non è che un surrogato inane della generazione spirituale (8): il continuarsi della specie, dovuto all'uso del sesso come potere genesiaco, rappresenta una specie di effimera eternità terrestre, un fac-simile di continuità nella serie degli individui staccati, mortali, che si succedono nel tempo, continuità che prende il posto di quella che sarebbe assicurata da una nascita ascendente o verticale, cioè dall'integrazione metafisica che supera la finitezza dell'individuo condizionato da un corpo fisico. Il *phallus*, l'organo generatore di Shiva, reca il nome di *svayambhû-linga*, ossia di *lingam* «privo di appoggio», avente dunque in sé il proprio principio, il che evidentemente allude al potere di quella diversa generazione, della generazione non carnale ma trascendente, verso l'alto, in una vita perfetta, intatta, non caduca, incorruttibile. E il fatto che l'apertura del *phallus* di Shiva è sbarrata dalla testa della *kundalinî* (tanto da impedire la fuoruscita del suo seme, principio di una tale endogenesi), tale fatto sta visibilmente a significare che la polarizzazione in senso di desiderio sessuale e di energia genesiaca impedisce che la forza dello *svayambhû-lingam* shivaico si esplichi nella sua forma propria. Così appare chiaro che uno dei presupposti fondamentali dell'hatha-yoga è il cambiamento di polarità dell'energia che si manifesta come sessualità bramosa e procreatrice.

A questo livello yoghico, dove non entrano più in quistione le tecniche di suscitamento autoconsuntivo della forza elementare, il precetto di continenza sessuale, di castità, riveste dunque un preciso significato operativo: non si può confermare, con gli atti dell'amore profano procreativo, l'orientamento, nel senso della brama, della manifestazione della Shakti nel comune essere umano, e nel contempo procedere al risveglio della *kundalinî*, ossia alla realizzazione della Shakti nella sua forma propria e pura. Il termine *ûrdhvaretas*, che s'incontra in alcuni testi tantrici e di hatha-yoga, che significa «fluire verso l'alto», allude verosimilmente all'accennato cambiamento di polarità; idea, questa, che risulta quanto mai trasparente anche nel simbolismo gnostico delle Acque del Gran Giordano che nel loro fluire in basso danno luogo alla procreazione animale nel «circolo della generazione» (= samsâra), ma spinte verso l'alto determinano la generazione degli dèi, la generazione della «razza senza re» (9).

(7) Attributi dati alla Devî dal *Mahânirvâna-tantra*, VII, 35-36.

(8) Su ciò, cfr. J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., § 13.

(9) *Apud* Ippolito, *Philos.*, V, i, 21-22. Col fluire in alto del seme — viene detto nella *Yogakundalî-upanishad* (I) — è rimosso il più grande dei vincoli.

In relazione al risveglio della *kundalinî* è necessario aggiungere qualche altra nozione di fisiologia occulta avente attinenza con le forme in cui nell'organismo umano si manifesta e agisce il principio duale. L'hatha-yoga dà particolare importanza a due correnti vitali sottili, o *vâyu*, delle quali si è già detto, e propriamente a *prâna* (nel senso di una forma speciale del *prâna* in genere), che si è visto aver relazione con la funzione respiratoria, e *apâna*, che è in relazione con le funzioni secretivo-eiettive, quindi, nell'uomo, anche con la eiaculazione del seme. Pur avendo carattere antagonistico le due correnti sono legate l'una all'altra. *Prâna* tende verso l'alto, ad un distacco dal corpo, ma come un falco legato ad una corda viene trattenuto nello slancio del suo volo, del pari *prâna* è trattenuto da *apâna*, e viceversa: come una palla gettata con forza contro il suolo rimbalza verso l'alto, così accade per *apâna*, che tende verso il basso, per opera di *prâna* (10). Da qui, un'alterna vicenda, un'oscillazione avente una stretta relazione con l'inquietezza e l'instabilità esistenziali degli esseri finiti, la vita dei quali, come è detto nella *Dhyânabindu-upanishad*, «non è mai ferma». In alcuni testi viene data una interpretazione convenuta al termine *hatha* di hatha-yoga: *ha* corrisponderebbe alla corrente *prâna*, *tha* alla corrente *apâna* e la parola, nel suo complesso (*ha* + *tha*), indicherebbe «il segreto di questo yoga», l'unificazione delle due correnti (11). Comunque viene considerato anche un procedimento segreto yoghico chiamato *mûlabhanda* che consisterebbe nell'invertire la direzione naturale delle due correnti, cioè nel far fluire *prâna* verso il basso e *apâna* verso l'alto (12). «Per mezzo del *mûlabhanda prâna* e *apâna*, *nada* e *bindu* si uniscono e si consegue la perfezione dello yoga». Ovviamente, simili pratiche presuppongono che si sia già giunti a controllare le correnti sottili dell'organismo, e qui le istruzioni di un maestro, di un *guru*, appaiono indispensabili.

Assai più rilievo viene però dato, nello yoga, a quella corrispondenza del duale nell'organismo sottile che si esprime nell'esistenza di due arterie principali opposte chiamate *pingalâ* e *idâ*: *idâ* ha un carattere lunare, corrisponde alla Luna, ed è connessa al principio shaktico; *pingalâ* ha invece un carattere solare, corrisponde al Sole, ed è connessa al principio shivaico. Per entrambe vengono dati anche dei «colori», i quali non sono quelli della percezione fisica, ma alludono al carattere di impressioni della percezione

(10) *Shatcakranirûpana*, v. 8 (trad. del testo in A. Avalon, *The Serpent Power*, cit.). Cfr. *Prânavidyâ*, 67: «La Luna è frenata dal Sole, il Sole dalla Luna». Ciò potrebbe riportare ad uno dei significati dell'allegoria ermetica dei due uccelli, l'uno con ali e l'altro senz'ali (il «volatile» e il «fisso»), il primo dei quali vuol trascinare l'altro che fa ogni sforzo per non perder terra — uccelli nemici che l'Arte ermetica dovrebbe conciliare (cfr. A.J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique*, Paris, 1768, pp. 351, 428; tr. it. *Dizionario mito-ermetico*, Phoenix, Genova, 1984).

(11) *Hathayogapradîpikâ*, commento a I, 1.

(12) *Hathayogapradîpikâ*, commento a III, 62-64.

«psichica». *Idâ* è dunque pallida e eterea, appena ombrata di rosa, simile al colore del fiore del mandorlo; *pingalâ* è invece di un rosso granato acceso. Entrambe partono dal *mûlâdhâra*, cioè dal *cakra* corrispondente al plesso sacro, volgendo in senso opposto, intrecciandosi serpentinamente intorno alla colonna vertebrale, in modo da interferire in tutto cinque volte sull'asse di questa colonna, l'ultimo punto corrispondendo al livello delle sopracciglia, dove in molte effigie di divinità si trova la cosidetta *urnâ*, la pietra frontale simboleggiante l'«occhio ciclopico», il terzo occhio di Shiva. Esse sembrano aver relazione coi due cordoni laterali, sinistro e destro, cui fa capo il sistema del gran simpatico, inoltre col respiro alternato partente da ognuna delle due narici (gli yogî ritengono che si respiri ora con una narice, ora con l'altra). *Idâ* nell'uomo parte dal testicolo destro e comunica con la narice sinistra, *pingalâ* parte invece dal testicolo sinistro e sbocca nella narice destra. Ricordando la formula *hamsah* del principio vitale, del *prâna*, *idâ* corrisponde a *sah*, cioè all'inspiro, *pingalâ* invece a *ham*, all'espiro.

È interessante che la dualità di *pingalâ* e *idâ* venga messa in rapporto con la temporalità (*kâla*), le due correnti ritmando l'alternanza dell'inspiro e dell'espiro degli esseri che vivono nel tempo. Così quando quella dualità è rimossa perché *pingalâ* e *idâ* vengono «divorate» nella forza unica che percorre la *sushumnâ* (di cui subito diremo), anche il tempo – si afferma – è «divorato», cioè la condizione temporale è sospesa (13).

Ebbene, il mezzo principale per accendere il «fuoco» che sveglia *kundalinî* viene visto nella sospensione del movimento di *pingalâ* e *idâ* e nella congiunzione di esse; potrebbe dirsi che questa congiunzione delle due correnti, l'una avente carattere shivaico-solare, l'altra carattere shaktico-lunare, fa le veci del congiungimento dell'uomo quale incarnazione di Shiva con la donna quale incarnazione di Shakti delle pratiche sessuali intese a provocare una rottura folgorativa di livello. L'arresto di *pingalâ* e *idâ*, ottenuto per mezzo del *prânâyâma*, del controllo e dell'arresto del soffio, provoca un vortice fluidico che desta *kundalinî*. E questa forza elementare ridestata, la quale allora riprende e trasporta con sé tutte le altre correnti superando lo sbarramento, ascende dal *mûlâdhâra*, si innalza lungo la direzione assiale della colonna vertebrale intorno alla quale nella vita normale s'intrecciano *pingalâ* e *idâ* (lo schema delle tre direzioni riproduce il Caduceo di Ermete, con le due serpi intrecciate intorno alla verga centrale). La «via» lungo questa direzione assiale viene chiamata *sushumnâ*. Chiusa nello stato *samsârico* di esistenza, secondo lo stesso sbarramento dell'apertura del *phallus* simbolico di Shiva nel *mûlâdhâra*, ora viene varcata quella che è chiamata la «soglia di Brahman» (*brahmadvâra*). Nella

(13) *Hathayogapradîpikâ*, IV, 12. Cfr. A. Avalon, *The Serpent Power*, cit., p. 131.

(14) *Shatcakranirûpana*, vv. 2, 3.

sua parte più interna la corrente della *sushumnâ* viene chiamata *vajrinî-nâdî*, volendosi significare che essa ha la natura del diamante-folgore; ancor più all'interno essa è chiamata *citrinî-nâdî*, «è radiante dello splendore della sillaba sacra e suscitatrice di conoscenza pura» (14). *Sushumna* ha anche avuto il nome di «Grande Via», di «Via Regia» e di «Via di Mezzo», è stata assimilata all'Albero della Vita (15) – della Vita in senso eminente, come vita immortale.

Viene detto che quando, travolto l'ostacolo, la forza elementare non più diàdica, «divorante» *pingalâ* e *idâ*, irrompe in *sushumnâ*, «arde il fuoco della morte» (16). Di una «morte» (la morte dell'amore) abbiamo visto che si era parlato anche in relazione all'effetto traumatico dell'àpice del congiungimento magico con una donna. In entrambi i casi si tratta dell'esperienza della trascendenza, della rottura di livello della coscienza finita, con un trapasso che nell'uomo comune corrisponde appunto alla morte. Peraltro, la corrispondenza della morte con l'iniziazione (l'iniziazione = morte attiva) è stata sempre riconosciuta: testimonianze precise a tale riguardo possono essere raccolte anche nell'antichità occidentale. La corrispondenza non deve essere concepita nei termini di una allegoria, ma ad un livello di realtà: con riferimento ad una esperienza connessa ad un cambiamento ontologico di stato nella gerarchia dei varî stati dell'essere, di cui quello umano non è che uno particolare. È anche da notare una ulteriore corrispondenza: *sushumnâ* quale «Via di Mezzo» – *madhyamârga* – corrisponde alla direzione che secondo un insegnamento upanishadico segue l'ascesa dello spirito di chi, dopo la morte, volge verso l'incondizionato; tutte le direzioni laterali che si staccano dalla linea assiale come i rami di un tronco d'albero porterebbero invece ad altri stati condizionati di esistenza.

L'apertura di cui si è detto significa anche la rimozione del limite della coscienza di veglia condizionata dal corpo fisico, di quel limite che abbiamo visto impedire la percezione delle dimensioni superfisiche della corporeità in genere e l'assunzione delle «sedi» corrispondenti. Pertanto l'hatha-yoga tantrico non si riduce al risveglio della *kundalinî*; di questa

(15) Cfr. W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., p. 190.

(16) Nell'*Hathayogapradîpikâ* (III, 109) si parla di una Vedova che, seduta presso due fiumi (simboli di *pingalâ* e *idâ*), deve essere denudata con la forza e posseduta «perché essa conduce alla sede suprema». La Vedova è *kundalinî*, la Shakti nello stato in cui ha perduto il suo «maschio». Le vesti sono le forme particolari che la nascondono. Si può anche considerare un senso esoterico pel mito ellenistico riferito da Atenagora (XX, 292), secondo il quale Zeus insegue sua madre, Rhea (che vuol dire «la fluente» = Shakti), «ma essa avendo assunto forma serpentina [= *kundalinî*] anch'egli assume tale forma e, legatala con ciò che viene detto il "laccio di Eracle", la possiede. Il simbolo di questa trasformazione è la verga di Ermete». Si è visto che questo simbolo, il Caduceo di Ermete, riproduce la figura delle tre principali correnti sottili dell'essere umano considerate nell'hatha-yoga.

energia viene fatto anche lo strumento appunto per la realizzazione dei poteri chiusi nel corpo, dei *cakra* o centri occulti: di essi, nelle loro relazioni con corrispondenti forze e principî del macrocosmo. Così il processo acquista dimensioni e valenze trascendenti. Nel corpo si va a conoscere e a controllare ogni potere, secondo una progressione che percorre a ritroso quella della manifestazione cosmica della Shakti sino a raggiungere il Principio.

I presupposti generali di tutto questo yoga sono evidenti: 1) si deve saper superare la crisi provocata dal risveglio della *kundalinî* e non essere travolti da essa; 2) ci si deve congiungere con *kundalinî*; 3) si deve essere in grado di guidarla, di condurla nei varî *cakra*, il che equivale a dire che anche nel sovrasensibile, negli stati di una coscienza che non poggia più sul corpo fisico, si deve poter mantenere una capacità di lucido controllo. È da sottolineare, pertanto, che non viene considerato il semplice destarsi ed agire della forza basale, o «potere serpentino», come anche è stata chiamata. La forza deve essere posseduta. È così che s'incontra anche il simbolismo di una Vedova (= stato della Shakti svincolatasi) che aspetta il suo maschio.

Un altro punto di particolare importanza sembra essere questo. Trattando della cosmologia tantrica si è parlato dell'arco discendente, *pravrtti-mârga*, che corrisponde alla fase puramente promanativa della manifestazione, la quale sta sotto il segno di una Shakti, per così dire, svincolatasi e estroversa che trova il suo limite al livello della «terra». La fase successiva, il *nivrtti-mârga*, comporta il «riassorbimento» – *laya* – di questa Shakti, riassorbimento da intendersi nei termini del suo ricongiungimento con Shiva. Ebbene, nel *kundalinî*-yoga, che si chiama anche e appunto laya-yoga, sembra compiersi *sub specie interioritatis* questo processo. La *kundalinî* «risveglia» i varî *cakra*, ma ciò non basta o, per dir meglio, non si deve considerare il solo aspetto del risveglio e della conquista della corporeità spirituale. Ognuno dei primi sei *cakra* viene anche presentato come la sede di un dio con la sua *shakti*. E il risveglio di ognuno di essi viene riferito anche al loro congiungimento (equivalente visibilmente ad una graduale rimozione della legge duale di *mâyâ-shakti*). Ciò equivale a dire che il processo yoghico comporta la shivaizzazione dell'elemento shaktico, come nella fase ascendente della manifestazione, e in effetti al limite di esso, corrispondente al settimo *cakra*, viene riferita l'unione suprema di Shiva con Shakti al livello della trascendenza. Quando nel buddhismo tantrico si parla di un «far entrare i buddha nei *cakra* del corpo», ciò essendo l'equivalente del congiungersi, in ognuno di essi, di un dio con una dea, si è nello stesso ordine di idee, il buddha qui corrispondendo all'elemento-luce shivaico. A questa stregua, nel Vajrayâna la realizzazione dei *cakra* corrisponde ad altrettante esperienze sovrasensibili e alla creazione di altrettante membra del cosidetto «corpo di diamante» (*vajra-rûpa*).

A questo punto si può passare alla descrizione dei varî *cakra*, per la

quale le nostre fonti principali saranno i due piccoli trattati *Shatcakra-nirûpana* e *Padukapancaka* che si trovano, nel testo e nella traduzione inglese di esso, nell'opera già citata di A. Avalon *The Serpent Power*. Qui non può trovare luogo una chiarificazione di tutti gli elementi e di tutti i simboli riferiti da questi testi ai singoli *cakra*, soprattutto quando essi rimandano a figure cultuali induistiche: a tanto occorrerebbe inoltrarsi in una specie di esegesi speciale della mitologia indù. Non potremo fare a meno di conservare, in parte, il carattere alquanto stereotipo della descrizione data dai testi.

I *cakra* sono sette e recano i seguenti nomi: *mûlâdhâra, svâdhishthâna, manipûra, anâhata, vishuddha, âjñâ* e *sahasrâra*. I primi cinque corrispondono ai «grandi elementi», vale a dire ai *tattva* della terra, dell'acqua, del fuoco, dell'aria e dell'etere; il sesto (*âjñâ-cakra*) corrisponde all'«organo interno», ai poteri intellettuali individuanti fino a *buddhi*, mentre i *tattva* gerarchicamente più elevati hanno la loro corrispondenza nello spazio compreso fra tale *cakra* e il *sahasrâra*, alla sommità del capo, che corrisponde all'unità suprema e, nelle figurazioni mitologiche, alla vetta del Kailâsa ove soggiorna Shiva, il «signore della montagna». Come si è detto, questi centri si trovano lungo l'asse della colonna vertebrale e sul prolungamento di esso. Raffigurati come fiori di loto ognuno di essi ha un certo numero di petali; questi corrispondono alle «lettere causanti» o *mâtrkâ*, alle forze invisibili della «natura naturante» che sono anche presenti, variamente congiunte, nella corporeità spirituale umana e vi si manifestano come forze formatrici e correnti prâniche irradiantesi da ciascun *cakra*. Il numero dei petali corrisponderebbe appunto a quello di tali correnti. Poiché, per tal via, si giunge fino alla compagine del corpo fisico, sembra esservi una corrispondenza fra i *cakra* e i plessi dell'organismo. A parte le «lettere», ad ogni *cakra* viene riferito un *mantra* avente una relazione col potere che vi predomina, *mantra* che può venire utilizzato nel processo di risveglio. Segue un riassunto della descrizione analitica dei centri data dai testi.

I – Mûlâdhâra-cakra

Corrisponde al plesso sacro-coccigeo. Luogo: alla base della colonna vertebrale (all'estremità del cosidetto *filum terminale*), fra l'apertura anale e i genitali. – Ha quattro petali corrispondenti alle lettere sanscrite *va, sha, sha, sa*. – Colore: giallo. – Ha per *mandala*, forma o simbolo il quadrato che a sua volta è il segno della «terra», *tattva* corrispondente a questo *cakra* (17). – Mantra: LAM. – Esso ha relazione: 1) con la forza di coesione della materia fisica; 2) col *tanmâtra* dell'odorato e con l'organo corrispondente; 3) col soffio quale *apâna*; 4) col sistema osseo.

(17) Dal quadrato si dipartono otto lance rilucenti; sembra che siano da riferirsi alle otto direzioni dello spazio (le quattro principali, poi l'alto e il basso).

Questo *cakra* è la sede del «dio della terra», della divinità demiurgica (Brahmâ) con la sua Shakti, Dâkîni. L'elefante, sul quale talvolta si fa poggiare il mantra LAM, sta a significare la massiccità, la forza del peso e la stabilità caratterizzanti le manifestazioni del *tattva* della terra. Al centro, vi è il simbolo del principio Shakti, un triangolo rovesciato, con dentro lo *svayambhû-linga* su cui è segnato, in rosso, il *mantra* del desiderio, KLIM. Un testo, a tale proposito dice: «Dentro [il triangolo] si trova lo *svayambhû* nella sua forma di *lingam = phallus*», cioè: il potere che «esiste per se stesso» qui appare nella forma di potere generatore, per il che ci si può riferire a quanto abbiamo detto più sopra. Peraltro in questo *cakra* viene raffigurata la *kundalinî* dormente, avvolta per tre giri e mezzo intorno al *linga*, ostruente con la sua testa la «soglia di Brahman», l'accesso alla *sushumna* che parte dal centro di tale *cakra* (18).

Per ogni *cakra* sono indicate anche corrispondenze con forme della vita affettiva o emotiva dell'uomo comune. Al *mûlâdhâra* vengono riferite: cupidigia (*lobha*), falsa conoscenza, credulità, delusione, sensibilità sorda e inerte, l'appagarsi di una rozza, ottusa materialità. Infine, vi viene riferita la forza che produce il sonno.

II – Svâdhishthâna-cakra

Corrispondente al plesso prostatico. – Luogo: alla radice dei genitali. – Ha sei petali corrispondenti alle lettere *ba, bha, ma, ya, ra, la*. – Colore: bianco. – Ha per segno la luna (la mezzaluna), simbolo del *tattva* dell'acqua corrispondente a questo *cakra*. – Mantra: VAM. – Esso ha relazione: 1) con la forza contrattiva della materia fisica; 2) col *tanmâtra* del gusto e con l'organo sensoriale corrispondente; 3) con gli organi di presa (in particolare le mani); 4) con la funzione genito-eiettiva della forza vitale; 5) col sistema adiposo.

Questo *cakra* è la sede del dio Vishnu, aspetto conservatore della divinità, con la sua Shakti, Râkinî. Il dio è raffigurato con quattro braccia le cui mani reggono una conchiglia, un disco, un loto e una mazza; la dea, pure con quattro braccia, le cui mani reggono un tridente, un loto, un tamburo e una lancia, ha tre occhi e il suo aspetto è terrifico. Il nome di questo *cakra* ha, del resto, il senso di «sede propria» (della Shakti). D'altra parte, il mantra VAM viene detto «immacolato, chiaro come luna autunnale». Questa antitesi rimanda verosimilmente alla trasmutazione al primo livello di là dalla «terra» della forza legata al principio umido e rimessa allo stato libero (passaggio dalle «acque inferiori» alle «acque celesti», per usare una nota terminologia).

Le corrispondenze sul piano affettivo sono: desiderio sessuale, stanchezza, avversione, vergogna, languore. A tale *cakra* si lega la forza che nell'uomo comune fa nascere la sete, non soltanto come sete fisica.

(18) *Shatcakranirûpana*, 9.

III – Manipûra-cakra

Corrispondente al plesso epigastrico. – Luogo: regione lombare, all'altezza dell'ombelico. – Ha dieci petali, corrispondenti alle lettere *da, dha, na, ta, da, tha, na, pa, pha.* – Colore: rosso. – Ha per segno un triangolo con croci uncinate ai vertici, simbolo del *tattva* del fuoco, elemento corrispondente a tale *cakra.*– Mantra: RAM. – Esso ha relazione: 1) con la forza espansiva della materia fisica; 2) col *tanmâtra* della vista (colore e forma) e con l'organo sensorio corrispondente; 3) con l'organo della defecazione; 4) con la funzione assimilativa e, in particolare, digerente della forza vitale; 5) con le parti carnose dell'organismo. Vi è anche associato *tejas*, come forza espansiva e calorica.

Manipûra vuol dire, letteralmente, «la cittadella della gemma». Esso viene concepito come la «rossa regione della fiamma» ove risiede Rudra, equivalente a Shiva – quale manifestazione dissolutrice e divoratrice del potere cosmico. Il dio, come secondo le figurazioni tradizionali, è cosparso della cenere di ciò che la fiamma ha divorato, presentandosi tuttavia in *vara-mudrâ* e in *abhaya-mudrâ*, vale a dire nel doppio gesto che distrugge la paura e che concede favori (19). Insieme a lui si trova Lâkinî, la sua Shakti, turchina, con tre teste e tre occhi, con un fulmine e una spada nelle mani. – Tali figurazioni fanno pensare che in questo *cakra* il processo yoghico porti ad una «ignificazione»: ciò che nel *cakra* precedente era ancora forza «acquea» di desiderio qui viene consumato in una sostanza ardente che risplende e che tutto pervade.

Le corrispondenze sul piano affettivo sono: ira (*krodha*), paura, stupefazione, violenza, orgogliosa superbia. A tale *cakra* si lega anche ciò che nell'uomo comune si manifesta come fame.

IV – Anâhata-cakra

Corrisponde al plesso cardiaco. – Luogo: regione dorsale al livello del cuore, sempre sulla verticale. – Ha dodici petali corrispondenti alle lettere *ka, kha, ga, gha, ña, ca, cha, ja, jha, jña, ta, tha.* – Colore: grigio fumo; secondo l'interpretazione vedântina, è il fumo che avvolge l'*âtmâ* dell'essere vivente (*jîvâtmâ*) prima che abbia conseguito la «conoscenza» essendo dottrina upanishadica che l'*âtmâ* si cela appunto nel più profondo del cuore, inteso come il centro dell'essere umano. All'idea di centralità riporta anche il segno di questo *cakra*, la stella esagonale, o Sigillo di

(19) Nel gesto che concede favori (*vara-mudrâ*) la mano è disposta orizzontalmente con la palma verso l'alto, le dita unite e il pollice che attraversa la palma e tocca la radice dell'anulare. Nell'altro gesto la mano, con la stessa posizione delle dita, è alzata, con la palma verso l'osservatore.

Salomone, formata da due triangoli intrecciati col vertice opposto, che così si equilibrano; peraltro, questo è anche il segno del *tattva* dell'aria, corrispondente a tale *cakra*. – Mantra: YAM. – Esso ha relazione: 1) con ciò che nella realtà fisica è movimento in genere; 2) col *tanmâtra* del tatto e col corrispondente organo sensoriale (pelle, ecc.); 3) con l'organo sessuale maschile (pene); 4) con la forza vitale nella sua funzione di irritabilità organica e di ingestione; 5) col sistema sanguigno.

In questo centro risiede il dio Îsha, cioè il «Signore», la manifestazione del potere primordiale come dio personale (riflettentesi nell'*âtmâ* quale principio della personalità del singolo), raffigurato anche lui nel doppio gesto che fuga la paura e concede favori. Ha vicino la sua Shakti, Kâkinî, aurea, «pervasa dal dolce nettare d'immortalità», atteggiata anche lei nel doppio gesto ora detto. Il nome del *cakra* deriva dal fatto che in esso gli yogî percepirebbero «il suono prodotto senza lo stropiccìo di due cose» (*anâhatashabda*), suono messo in relazione con «la corrente di vita nello *jîva*». Dai testi sono date ulteriori figurazioni: dentro la stella esagonale si trova, come nel *mûlâdhâra*, il triangolo rovesciato, o *yoni*, della dea, triangolo che anche qui contiene il *phallus* di Shiva avente ora l'aspetto di un aureo *vâna-linga*; sul *linga* sta il segno della luna, però col *bindu*, col «punto», uno e semplice, a dominarla; invece sotto il *linga* è raffigurato *ha*m*sa*h, il principio vitale che qui però assume il significato dell'Io superpersonale essendovi riferita la nota imagine della *Bhagavad-gîtâ*: «simile a fiamma immobile in un luogo senza vento». In questa descrizione è evidente che vedute generali upanishadiche relative al cuore come centro dell'essere umano e sede dell'*âtmâ* interferiscono con vedute particolari tantriche.

Le corrispondenze sul piano affettivo sono: speranza, ansietà, dubbio, rimorso, trepidazione, esitazione. Il *mantra* YAM è portato da una antilope nera, la quale simboleggia l'immateriale rapidità dell'aria come vento.

V – Vishuddha-cakra

Corrisponde al plesso laringeo. – Luogo: sull'asse della spina dorsale, al livello della gola, nel punto in cui la corda spinale diviene midollo allungato. – Ha sedici petali corrispondenti alle vocali sanscrite: *a, â, i, î, u, û,* r, *r,* l, *l, e, ai, o, au, a*m, *ah*. – Colore: bianco vivido rilucente. – Ha per segno il circolo, simbolo dell'etere, cui corrisponde. – Mantra: HAM. – Ha relazione: 1) con la potenza dilatativa, spazializzante, della realtà fisica; 2) col *tanmâtra* del suono e col corrispondente organo sensoriale (l'udito); 3) con la funzione espressiva dell'energia vitale; 4) con l'organo della bocca; 5) col sistema cutaneo.

In questo centro viene raffigurato il dio Sadâshiva androgino (*ardhanârîshvara*), con un corpo metà bianco-neve (secondo altre descrizioni, d'argento), e metà aureo, portato da un animale metà leone e metà

toro. L'attributo aggiunto nel nome della divinità, Shiva, allude all'«essere perenne», quindi ad una condizione estra-sa*m*sârica. Sadâshiva ha al fianco la sua Shakti, Shâkini, bianca e fredda – viene detto che per forma essa ha «la luce in se stessa» (*jiotihsvarûpa*) (20). Ciò sta verosimilmente a significare che già a questo livello nella Shakti è trasfusa la qualità di Shiva. La regione di questo *cakra* viene descritta come una regione lunare e eterea (la luce eterea che rende giorno la notte) e come la soglia della «Grande Liberazione»; è detto anche che in essa l'*âtmâ* si vede in ogni cosa, dominando la triplice forma del tempo (il passato, il presente e l'avvenire). Il *mantra*, HAM, nelle figurazioni di questo *cakra* viene portato da un elefante bianco nel quale si potrebbe forse vedere la trasformazione di quello che nel *mûlâdhâra* contrassegna il *tattva* della «terra»: l'etere, *âkâsha*, come spazio-coscienza, al luogo della densità opaca materiale.

Le corrispondenze sul piano affettivo sono: affezione, tristezza, rispetto, devozione, contentezza, rimpianto, con speciale riferimento alla vita di relazione.

VI – Âjñâ-cakra

Corrisponde al plesso cavernoso. – Luogo: al livello dell'arco orbitale. – Ha due petali, corrispondenti alle lettere *ha* e *ksha*. – Colore: folgorante come una vampa bianca. – Mantra: OM. – Ha relazione: 1) col cervelletto, 2) col midollo, 3) con l'«organo interno» comprendente *buddhi, manas e ahamkâra*, 4) macrocosmicamente con *sûkshma-prakrti*, ossia con la radice di tutte le potenze della natura secondo la sua dimensione sottile.

In questo *cakra* entro il triangolo rovesciato *shaktico* è figurata una dea, Hakînî, simile alla stessa Kâlî la sposa di Shiva nella sua più alta manifestazione (Paramshiva). Hakînî è bianca, è esaltata dall'*amrta*, dall'«ambrosia», ossia dall'elemento-senza-morte; ha sei facce e sei braccia, due delle cui mani ripetono le *mudrâ* che scongiurano la paura e accordano favori mentre le altre reggono oggetti simbolici: un rosario, un teschio, un piccolo tamburo, un libro. Letteralmente *âjñâ-cakra* vuol dire *cakra* o centro del comando. Il suo luogo è quello stesso dell'*urnâ*, della pietra frontale che nell'iconografia indù allude al «terzo occhio», all'occhio di Shiva, agente come una folgore, come un *vajra*, mentre ad esso viene simultaneamente attribuita la visione ciclica o «ciclopica», la visione trascendente. Un significato analogo viene espresso dalla raffigurazione, in questo *cakra*, del triangolo rovesciato (simbolo della dea e segno dello *yoni*,

(20) Come secondo l'iconografia simbolica tradizionale, Sadâshiva è raffigurato con cinque facce e dieci mani che reggono oggetti essi stessi emblematici per dati attributi divini, quali un tridente, una lancia, una spada sacrificale, un fulmine, il gran serpente Dahana, una lampada, un aculeo, un laccio.

dell'organo sessuale feminile) contenente un folgorante, adamantino *linga*; a congiungersi con la Shakti primordiale ora è dunque la virilità shivaica appunto nella forma di *vajra*, di forza-folgore, manifestantesi in ogni comando magico. La controparte è data nella iconografia dalla raffigurazione, al disopra del *lingam* – qui chiamato *itara-lingam* – dello «spirito interiore» (*antarâtmâ*) risplendente come una fiamma, alla luce della quale si rende visibile senza sforzo – come alla mente olimpica – «tutto ciò che è compreso nella manifestazione» (21). Il simbolismo ha ulteriori sviluppi: sopra il triangolo rovesciato, a sua volta viene posto il segno della luna sormontato dal *bindu*. Nel *bindu*, secondo un commento, è compreso «uno spazio infinito, risplendente dello splendore di infiniti soli» (22). In tale regione risiede il Signore-di-là-dallo-stato-*shanti* (si allude ad uno stato superiore a quello del semplice «etere di coscienza»), con un corpo fatto di folgorazioni. Si è sulla soglia dei *tattva* puri.

VI b e VI c

Nei testi tantrici si parla anche di due centri minori situati vicino all'*âjñâ-cakra*. Il primo è chiamato *manas-cakra* ed ha sei petali. Come il suo stesso nome dice, esso ha relazione col mentale dello *jîva*: sia con l'attività ideazionale e rappresentativa connessa col sistema sensoriale afferente, sia con l'attività fantastica quale si manifesta anche nel sogno e nelle allucinazioni. Soprattutto in relazione al risveglio di questo *cakra* si affaccerebbe il pericolo di visioni allucinatorie e di una caotica chiaroveggenza quando lo sviluppo yoghico non sia stato regolarmente condotto.

Il secondo centro minore è detto *soma-cakra* ed ha sedici petali; è situato in mezzo al cervello, sopra il centro minore ora descritto. I dati ad esso riferiti sono poco precisi. Esso sembra aver relazione con forme di ideazione creativa e inoltre con tutto ciò che è pensiero svolgentesi secondo un rigore logico. Anche il controllo di sé vi viene riferito, a parte sentimenti e disposizioni varie della vita ordinaria dello *jîva*: compassione, magnanimità, rinuncia, determinazione, risolutezza, serietà.

Il settumplice corpo causante

Al livello del centro della fronte si trova anche un loto bianco a dodici petali, riferito ai *tattva* puri. Più che un *cakra* vero e proprio, si tratta pertanto di una «regione» comprendente, nella iconografia simbolica: 1) il

(21) Si è voluto interpretare *itara* riferendosi al potere di trascendere *kâla* (la temporalità); allora l'*itara-lingam* allegorizzerebbe la virilità shivaica secondo questo suo aspetto. Cfr. A. Avalon, *The Serpent Power*, cit., p. 79, nota.

(22) A. Avalon, *The Serpent Power*, cit., p. 95 (*Shatcakranirûpana*).

triangolo rovesciato della Grande Dea il quale qui viene chiamato *a-ka-tha*: sono tre lettere sanscrite alle quali si fanno corrispondere i tre lati, orizzontale, destro e sinistro, dello stesso triangolo a simboleggiare i tre elementi della triade compresa in Parabindu, nella unità trascendentale (Sole, Luna, Fuoco, e altre triadi corrispondenti); 2) uno «spazio» fatto di suono, dove, per così dire, il Parabindu diviene il moto primordiale, paragonato appunto ad un suono; 3) la «regione dell'altare», nella quale, appunto su un altare «dal fulgore glorioso di rosse gemme», si erge il «Maestro eterno», gigantesco, imponente, «simile ad una montagna d'argento» (23); 4) l'*hamsah* nella sua forma suprema, «eterna», vale a dire equivalente a quell'unione di Shiva (= ha*m*) con Shakti (= *sa*h) costituente il primo *tattva* di tutta la gerarchia trascendentale.

Questa regione viene chiamata complessivamente «la dimora senza fondamenta», ad indicare il potere che riposa soltanto su se stesso, caratterizzante i *tattva* puri. Nei testi viene detto che qui gli yogî realizzano il «settumplice corpo causante», corrispondente appunto ai sette «momenti» della potenza allo stato puro (*shiva-shakti, nâda, bindu,* [*tribindu* =] *sattva-rajas-tamas*); se tale corpo riceve il nome di *kâranâvântara-sharîra* (= corpo causante intermedio e successivo), ciò è da intendersi in rapporto alla sovraordinata causa immobile di cui esso rappresenta la manifestazione primordiale, fatta di atto puro (*shuddhabuddhiprâkâsha*).

Anche in questa regione trascendente appare la doppia *mudrâ* regale, il doppio gesto che allontana la paura e che accorda favori.

VII - Sahasrâra-cakra

Luogo: sul capo, sopra la fontànula. È chiamato «loto a mille petali», questo numero non avendo però una corrispondenza in altrettanti correnti prâ*n*iche come negli altri *cakra*, ma stando invece a significare, a quanto sembra, una idea di grandezza. Altri vogliono che, essendo 1.000 = 50 x 20, si sarebbe voluta significare una moltiplicazione o ulteriore potenza delle cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito. Infatti viene detto che queste, variamente distribuite nei sei centri inferiori, nel *sahasrâra* si trovano raccolte e riprese in modo eterno. Riappare, qui, nel simbolismo, il triangolo capovolto della Grande Shakti, ma come controparte esso non ha più un *linga*, bensì il «punto supremo» (*parabindu*) come «vuoto» (*shunyâ*), vale a dire come l'incondizionato, semplicità immateriale di una pura trascendente folgorazione in cui i limiti di ogni stato condizionato sono rimossi: il «pieno» stando invece a significare l'insieme dei *tattva* nel loro aspetto immanente, legato alla manifestazione e variamente articolato. Nel *saha-*

(23) Questa figura del Guru eterno potrebbe esser messa in relazione con quella dell'Adamo Kadmon kabbalistico, o dell'«Uomo gigantesco» e «ineffabile» avente la pura luce per sostanza, visto dalla «montagna», di cui alcune scuole dello gnosticismo alessandrino hanno parlato.

srâra la Shakti è, senza residuo, *cidrûpinî*, vale a dire ha la forma di Shiva, è dunque risolta, liberata: fa tutt'uno «col corpo del suo sposo» in qualcosa che è superiore sia all'una che all'altro e che corrisponderebbe al *mahâ-sukha-kâya* del Vajrayâna, vale a dire a quello stato che sta di là dalla stessa trascendenza di un *nirvâna* unilateralmente considerato.

Così, solo per uniformità, anche il *sahasrâra* viene chiamato un *cakra*. In realtà esso non è un «centro» come gli altri; è situato propriamente fuori dal corpo, nel punto in cui la linea assiale oltrepassa il cranio. Il corpo corrispondendo all'universo, il luogo della trascendenza di là dal cosmo, il *sahasrâra*, è situato quindi, analogicamente, al di sopra del capo.

La descrizione dei *cakra* data dai testi tantrici, da noi qui riportata, comprende dunque vari aspetti. Anzitutto viene considerata la corrispondenza dei *cakra* a plessi, funzioni e forze dell'organismo umano, il che sta a significare che in queste funzioni, in questi plessi e in queste forze si trovano racchiuse, «dormono», altrettante forme di coscienza riportanti, a loro volta, agli «dèi» che presiederebbero alle varie attività del corpo (*adinishthâtrî*). In secondo luogo, viene data, per i primi cinque *cakra*, una loro corrispondenza con gli elementi o *tattva* la quale può fornire una base per la conoscenza di essi, pel contatto con essi, per mezzo di un *dhyâna* o *samyama* sull'uno o sull'altro *cakra*.

Verosimilmente il *mantra* associato ad ogni *cakra* viene dato anche in un quadro operativo: il risveglio del *cakra* può essere facilitato dal suo uso, uso pel quale entra naturalmente in quistione la forma sottile del *mantra* o la visualizzazione di esso.

Circa le figure divine fatte corrispondere ad ogni *cakra*, è possibile che la contemplazione di esse e dei loro attributi prepari parimenti il risveglio, cosa evidentemente condizionata dal suolo di risuonanza che tale contemplazione può trovare nella psiche di una persona appartenente alla corrispondente tradizione cultuale. Verosimilmente è da considerarsi anche un processo inverso: se una figura divina «realizzata» in un *dhyâna* avvia verso il risveglio di un *cakra*, questo risveglio a sua volta può dar modo di smitologizzarla, di conoscerne l'essenza sotto le specie di un corrispondente stato senza forme della coscienza iniziatica.

Come numero, i *cakra* riproducono il Settenario o Ebdomade che, come è noto, figura in molteplici tradizioni misteriosofiche e iniziatiche. Quando in queste tradizioni si parla della gerarchia planetaria, dei viaggi celesti, dell'ascesa attraverso sette sfere, di un settenario ad ogni elemento del quale corrisponde un grado dell'iniziazione (come per esempio nei Misteri di Mithra), delle trasformazioni alchemiche della «materia prima» anch'esse riferite ai pianeti, e via dicendo (24), in tutto ciò si deve vedere

(24) Circa le corrispondenze ermetico-alchemiche del passaggio attraverso i «Sette», cfr. J. Evola, *La tradizione ermetica*, cit. In parte, la dottrina esoterica dei

un simbolismo per esperienze analoghe a quelle dell'hatha-yoga (ascesa attraverso i *cakra*). Come si è già detto, queste realizzazioni non vanno «psicologizzate», ma vanno intese nei termini di una dilatazione cosmica della coscienza. Nell'ascesa lungo *sushumnâ* si assume il corpo di altrettanti «dèi», si prende possesso di altrettante sedi (*loka*) di là dal mondo sensoriale, sedi chiamate Bhûrloka, Bhuvaloka, Svarloka, Janaloka, Tapoloka e Maharloka (25).

In genere, ad ogni *cakra* risvegliato viene attribuito anche un modo particolare di conoscenza nel segno del *tattva* corrispondente. Se si parla di sfere o mondi del Fuoco, dell'Acqua, dell'Aria e dell'Etere per quel che riguarda i primi *tattva* di là dalla Terra, in ciò si debbono intendere altrettante trasformazioni dell'esperienza della natura, la percezione di altre dimensioni di essa. La «sede» costituita da ogni *cakra* viene considerata adatta per la penetrazione di un certo aspetto della natura o degli esseri viventi avente una corrispondenza col *tattva* che vi si manifesta. Così i *cakra* più bassi condurrebbero alla conoscenza delle leggi e delle forze che agiscono negli aspetti elementari della natura. Il *cakra* presso il plesso solare avvierebbe alla conoscenza del carattere e delle tendenze degli esseri umani. Il *cakra* del cuore e quello della laringe permetterebbero di leggere i sentimenti e i pensieri altrui, e via dicendo. Ovviamente, tutto ciò presuppone l'acquisto della capacità di dislocare la propria coscienza in varie zone del corpo sottile. Dal punto di vista magico, in via di principio il potere acquistato su un elemento entro di sé porterebbe ad un dominio delle manifestazioni di quell'elemento nel mondo esterno, data l'unità sostanziale, ontologica, dei principî.

Potrebbe avere un interesse cercare le corrispondenze della *kundalinî* tantrica negli insegnamenti e nei simboli di altre tradizioni, ma ciò ci porterebbe abbastanza lontano. Ci limiteremo ad accennare che l'*ureus*, la serpe che nelle figurazioni egizie è portata dal sovrano a guisa di diadema, simboleggia verosimilmente la stessa forza (26) e che quando gli ermetisti parlavano del «basilisco filosofale» della «Via Secca» che a guisa di folgore arde ogni «metallo imperfetto» (27), in ciò può essere contenuta una

cakra la si ritrova anche in un mistico cristiano, J.G. Gichtel, pel quale si cfr. *Introduzione alla Magia*, cit., vol. II, pp. 16, sgg. Per le corrispondenze settenarie, con riferimento a pianeti, gerarchie celesti ed organi della corporeità cfr. Agrippa, *De Occulta Philosophia*, II, 70; I, 22, sgg., 74.

(25) *Anandâlaharî*, commento al v. 35.

(26) Le corrispondenze sono state messe in risalto (anche nei riguardi del simbolo di due serpi opposte, suscettibili di esser messe in relazione con *pingalâ* e *idâ*) da B. De Rachewiltz, *Egitto magico e religioso*, Boringhieri, Torino, 1961, pp. 171-175, e *Il Libro egiziano degli Inferi*, Atanòr, Roma, 1959, pp. 24-32.

(27) Crollio, in *Basilica Chymica*, Francoforte, 1609, p. 94.

allusione al risveglio della *kundalinî*. Altre corrispondenze potrebbero essere reperite, in Oriente ed Occidente, per quel che riguarda il centro basale, il *mûlâdhâra* (28).

(28) Come una corrispondenza dell'insegnamento tantrico relativo al *mûlâdhâra* quale centro da cui, per mezzo della *kundalinî*, si inizia il processo di rigenerazione del corpo, si potrebbe indicare la tradizione riferita da Agrippa (*De Occulta Philosophia*, I, 20) circa un «osso minuscolo, chiamato *luz* dagli Ebrei, che non è soggetto a corruzione alcuna, che non è vinto dal fuoco ma si conserva sempre illeso, dal quale — come dicono — come una pianta dal seme nella resurrezione dei morti il nostro corpo umano ripullula» (Agrippa soggiunge: «E queste virtù non si dichiarano col ragionamento ma con l'esperienza»). A. Reghini (introduzione alla tr. it. di Agrippa, Edizioni Mediterranee, Roma, 1972, p. CLI) ha peraltro rilevato che *luz*, in aramaico, è il nome del coccige, dell'osso a forma conica all'estremità inferiore dell'osso sacro, alla base della colonna spinale. *Luz* era anche l'antico nome della città che poi Giacobbe chiamò Bethel (= «Casa del Signore») dopo che, essendosi addormentato su una pietra, ebbe una visione e si accorse di trovarsi nel luogo *spaventevole* dove dimorava il Signore (*Genesi*, XXVIII, 11-19) — e vi sono tradizioni, riferite dal Reghini, secondo le quali presso Luz-Bethel vi sarebbe un passaggio conducente alla «via per la città che era interamente nascosta» (simbolo per l'insieme degli stati corrispondenti ai *cakra*).

11. Tecniche per il risveglio del Potere Serpentino

Il processo puramente yoghico si basa essenzialmente sul soffio e sul controllo del soffio, sul *prânâyâma*. Il *prânâyâma* è lungi dall'esser proprio al solo tantrismo. Esso figura anche nello yoga, e in Patañjali viene così definito: «Arresto del moto di inspirazione e di espirazione, dopo aver realizzato l'*âsana*» (1). Di un vero arresto – *viccheda* – può parlarsi, tuttavia, soltanto negli ultimi stadi della pratica, la quale di solito anche nelle altre fasi ha il nome di *prânâyâma*. Devesi poi tener presente che il controllo del soffio e la sua sospensione sono utilizzabili per fini assai diversi (2). Lo yoga tantrico adopera il *prânâyâma* per il risveglio della *kundalinî*, mentre nel dhyâna-yoga esso viene essenzialmente usato per regolare e per sospendere il flusso del mentale.

Ciò non esclude che nello stesso hatha-yoga ci si serva del soffio anche per pratiche preliminari o coadiuvanti. Così esso può venire associato ai procedimenti mediante i quali si cerca di spostare la coscienza verso le sedi corrispondenti agli strati più profondi della corporeità. La premessa, a tale riguardo, è una relazione fra varî ritmi del respiro e coteste sedi. Il dato immediato è il respiro col ritmo che gli è proprio nella vita normale di veglia, vita nella quale la coscienza è essenzialmente legata al cervello e al mentale. In questa sua forma il respiro ha due caratteristiche: è aritmico e disordinato – quanto lo è la stessa vita mentale ed emotiva dell'uomo comune; in secondo luogo, vi è una sproporzione fra inspiro ed espiro perché di solito essi hanno una durata diversa.

Il punto di partenza per le pratiche ora accennate è «l'assunzione della sede del *prânâ*», indicata anche come «il prender per cavalcatura l'uccello *hamsah*». Il nome *hamsah*, come si è già detto, viene dato al principio

(1) *Yoga-sûtra*, II, 49.

(2) Ad esempio, la sospensione del respiro viene anche usata sul piano di una bassa magia in alcune forme del cosidetto *phowa*, cioè per trasferirsi in altri esseri umani, ed anche nel fachirismo per propiziare l'ibernazione, ossia la sospensione delle funzioni vitali dell'organismo per un certo periodo durante il quale il corpo può venire perfino sepolto.

vitale nella sua particolare relazione col respiro e col *prânâ* (le due sillabe di cui si compone vengono riferite all'inspiro e all'espiro). La sua figurazione come un uccello allude all'accennato stato di instabilità e di volatilità del respiro comune, che va e viene fra il fuori e il dentro e nel tempo, e in genere al carattere sfuggente e inafferrabile che nell'uomo ha il principio vitale. Viene detto che la forza dello yoga trasformerà questa natura dell'*hamsah*, la sua mobilità da uccello (*pakshitva*) sarà superata, esso diverrà non-terrestre (*nishprapanca*) e dissolvente (*sâmhârarûpî*) (3).

A suo tempo abbiamo avvertito che il *prânâ* non è il respiro comune ma è il respiro realizzato nel suo aspetto vivente e sottile: punto, questo, tanto essenziale quanto trascurato nelle volgarizzazioni occidentali dello yoga dove il *prânâyâma* spesso finisce col presentarsi come una specie di ginnastica respiratoria (che esso anche in tale forma possa essere utile nell'àmbito della comune esistenza profana, ciò non cambia nulla alla cosa). Si è parlato, pertanto, della smaterializzazione e dell'interiorizzazione del soffio e della funzione del respiro, appunto fino ad avere l'esperienza del *prânâ*; il fatto che nei testi si parli di un *prânâ* diretto su questa o quella parte del corpo o da sentire in tutto il corpo, non nel solo apparato respiratorio polmonare, indica chiaramente che non è al respiro nella forma comune che si allude.

In questi termini si deve dunque «cavalcare l'uccello *hamsah*», cioè assumere la sede del soffio come soffio vivente. Dopo di che, la prima operazione di *prânâyâma* consiste nel dare al respiro un ritmo diverso di quello proprio allo stato di veglia, un ritmo sempre più calmo, più eguagliato, più profondo, più lento – nel che si vede una tecnica, appunto, per forzare la porta sbarrata della subcoscienza. Dai testi viene indicato, per primo, il ritmo 2t-t-2t, vale a dire: eguagliamento del respiro per mezzo di un inspiro (*pûraka*) che dura, ad esempio, sei secondi, un trattenimento del soffio (*kumbhaka*) che dura la metà di questo tempo, cioè tre secondi, un espiro (*recaka*) di sei secondi, una pausa senza respiro della metà del tempo, cioè, di nuovo, di tre secondi, e così via. I tempi possono venire calcolati contando i battiti del cuore o le ripetizioni interiori di un *mantra*. A poco a poco il ritmo dovrebbe esser fatto sempre più lento, però agendo senza un particolare sforzo muscolare, usando piuttosto l'azione mentale. Ogni fase, ogni grado di questa avanzata dovrebbe poi venire stabilizzata tanto da poterla realizzare quando si vuole come un ritmo naturale, dopo qualche minuto di avviamento: allora l'attenzione non sarebbe più distolta dalla direzione e dal controllo del lato fisico del *prânâyâma*.

Giustamente condotta, questa pratica faciliterebbe dunque lo spostamento della sede della coscienza. Ciò viene anche chiamato «rientrare» o «passare allo stato interno». Non senza esagerazione, vien detto che egua-

(3) Cfr. A. Avalon, *The Garland of Letters*, cit., p. 184. *Hamsah* viene anche considerato come il *mantra* del *prâna* quale respiro.

gliando l'inspiro e l'espiro mediante il ritmo 2t-t-2t si beve già alla fonte dell'elemento senza-morte che è nel «sole» (4). Comunque, l'effetto del primo cambiamento di stato propiziato dal *prânâyâma* sarebbe una sensazione di presenza calma e solare *nella vita*. Allora si capisce perché questa trasformazione o discesa venga anche detta un «rientrare». Nella sede, che per l'uomo comune è quella della dispersione nel sonno e nel torpore, i valori si invertirebbero: proprio essa si rivelerebbe come la sede di un «essere in sé» in una calma e una lucidità perfette che farebbero apparire la coscienza di veglia nei termini di uno «star fuori» in un mondo di tramortimento, di agitazione, quasi in una vita da ombre.

In particolare, il passaggio alla sede del cuore implicherebbe o avrebbe per conseguenza (il divario dipenderebbe dai metodi) (5) la sospensione («uccisione») del *manas* inteso come l'organo del pensiero discorsivo, dell'attività ideazionale, delle associazioni mentali, dunque delle comuni funzioni «psicologiche». «Uccidere» il *manas* nel cuore, è un tema ricorrente nelle stesse *Upanishad*, dove ad esempio si legge: «Arresta il tuo *manas* fino a che esso si distrugga nel cuore; questo è il sapere, questa è la liberazione, il resto è ciarpame erudito» (6) – qui, però, con visibile riferimento alla tecnica del dhyâna-yoga. E ancora: «Col corpo triplicemente eretto e equilibrato, chiusi nel cuore i sensi e il *manas*, il saggio può attraversare le onde paurose [del *samsâra*] sulla nave di Brahman» (7). Psicologicamente, gli stadi sono i seguenti: dapprima si presentano pensieri lucidi e concatenati con un largo margine di attività dell'Io che interviene e li sviluppa con associazioni varie; poi, associazioni spontanee e involontarie di pensieri in una semicoscienza; in terzo luogo, non più pensieri mentalmente «parlati» ma imagini saltuarie e sempre più rare. Dopo di che, nell'uomo comune il *manas* verrebbe «divorato» nello stato di sonno. Invece nello yogî subentrerebbero gli stati che conducono alla supercoscienza propria alla sede del cuore.

Gli sviluppi ulteriori del *prânâyâma* comportano un ritmo sempre più lento e profondo del respiro fino alla sua sospensione. Vi corrisponde uno «spazio» che si estende oltre la regione cardiaca, nella direzione del *mûlâdhâra*, spazio nel quale si producono ulteriori cambiamenti di stato. Se si è capaci di inserirsi in questo sviluppo, organicamente, per portarlo oltre, si incontrerebbe alla fine lo stato che corrisponde al sistema osseo (la «terra» del corpo umano) e nel quale il respiro cessa: la «coscienza» di questo stato sembra si presenti nei termini di un «calore» che si fa torrido e

(4) *Shivâgama* (*Prânavidyâ*), 221.

(5) Cfr. *Hathayogapradîpikâ*, IV, 21: «Chi arresta il soffio arresta anche l'attività del *manas*. Chi ha dominato il *manas* domina anche il respiro».

(6) *Brahmabindu-upanishad*, 5; identiche espressioni nella *Maitrâyânî-upanishad*, VI, 34.

(7) *Shvetâshvara-upanishad*, II, 8.

voraginoso. In alcuni testi si parla anche dell'apparizione di uno scheletro «grande come l'universo», fatto di folgore bianca. Il punto terminale sarebbe un'assoluta concentricità con se stesso, il senso di un assoluto «SONO» o «IO» al titolo di nudo residuo lasciato dall'*hamsah*, dal *prânâ* divenuto forza dissolvente, autoconsuntiva. Spezzando questo stesso limite, sprofondandosi, dovrebbe verificarsi il risveglio della *kundalinî* e il suo penetrare in *sushumna* (8).

Questo è il processo quale potrebbe svolgersi in via, per così dire, naturale, nei gradi di un progressivo approfondimento, una volta assunta la sede del *prânâ*, una volta cavalcato saldamente l'uccello *hamsah* L'intensità della concentrazione in un punto fisso, centrale, distaccato, sostanziato di luce, basterebbe a condurre, in tal caso, dall'una all'altra fase tanto che ad un dato momento non solamente il cambiamento di ritmo del soffio ma la sua stessa sospensione diverrebbero, da causa, effetto, quasi nel senso di un riflesso fisico dell'assoluta immobilità e unità realizzate interiormente (9). Questo è un aspetto del processo. Un altro aspetto lo si potrebbe far corrispondere al simbolismo taoista del drago che spicca il volo nell'etere e anche a quello di Mithra che riesce ad afferrare il toro per le corna e cavalcarlo: l'animale si dà ad una corsa sfrenata ma Mithra non lascia la presa e alla fine, quando esso, spossato, si arresta, lo uccide (10) – fase, quest'ultima, che potrebbe corrispondere all'accennata rottura del limite, come pure al simbolo del «colpo di lancia di Fineo» da noi associato alle pratiche sessuali tantriche a livello iniziatico. Interpretato in termini di *prânâyâma*, in questo secondo aspetto il processo consisterebbe in un adagiarsi nel respiro normale lasciandolo a se stesso, senza intervenire con alcun movimento dello spirito, restando però ben presenti a se stessi in una intensificazione sottilizzata della forza. Se non viene davvero «toccato», il soffio muterebbe da sé il ritmo, come in chi cade nel torpore o nel sonno – e il «volo» o la «corsa» si riferiscono all'esperienza dei mutamenti di stato che ne seguono se la coscienza permane.

Nella prima come nella seconda forma della pratica, due punti vengono considerati come essenziali: la completa immobilità interna, una presenza a sé sottile, quintessenziata, tale da non turbare il naturale svolgersi e trasformarsi degli stati del soffio; in secondo luogo, la capacità di superare la paura organica la quale fa sì che con una specie di soprassalto si reagisce

(8) Già nelle *Upanishad* si parla di chi «per essere senza un io (*nirâymâ*) è da considerarsi incommensurabile e senza sostegno». La «distruzione dell'Io» (*nirâtmakatvam*) viene messa in relazione con lo «spezzare il limite del soffio trattenuto» e col «divenir uno con chi non ha limiti, quando il *prâna* percorre *sushumna*» (*Maitrayânîupanishad*, VI, 20).

(9) Si cfr. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, cit., p. 206 sgg. per quel che riguarda i *dhyâna* del buddhismo delle origini i quali sembrano corrispondere a questo sviluppo, all'ultimo di essi facendosi spesso corrispondere l'arrestarsi del soffio.

(10) Cfr. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, p. 135.

al momento del cambiamento del ritmo, tanto da rimbalzare al punto di partenza. Un dettaglio importante è che pratiche del genere dovrebbero essere avviate e animate per mezzo di adeguati stati d'animo. Così, nella duplice via da noi detta normale o naturale, un fattore di primo piano sarebbe l'orientamento interno. Viene ritenuto che è assai difficile «far oltrepassare la soglia alla coscienza» adeguandosi al primo cambiamento di stato se al *sâdhana* non ci si applica con un animo aperto, ampio, illimitato, libero da ogni scoria o preoccupazione mondana, «luminoso». Questo stato d'animo può essere propiziato o rafforzato mediante imagini adatte – imagini che evochino l'immensità, la cosmicità, la calma superiore, tutto ciò che è vasto, impersonale e senza limiti nella natura.

Nel ku*nd*alinî-yoga il doppio procedimento «naturale» non è però il solo. Permanendo, nel già indicato stato di centralità, di presenza calma e solare nella vita e nel soffio, interventi attivi, sia come un particolare regime dello stesso soffio, sia con l'uso dell'imaginazione magica, vengono considerati nelle fasi avanzate.

Per queste fasi, viene presupposto un organismo fisico completamente sano e saldo, specie per quel che riguarda il cuore. In secondo luogo, bisogna addestrarsi per rendere «completa» la respirazione fisica, utilizzando tutta la capacità dei polmoni. Bisognerebbe riempire prima la parte inferiore dei polmoni abbassando il diaframma e dilatando la parte frontale dell'addome, poi la parte mediana degli stessi, elevando lo sterno ed allargando le costole inferiori; infine la parte superiore, distendendo il petto e portando indietro le spalle. Si dovrebbe respirare non con la bocca ma sempre col naso. Le fasi dovrebbero essere poi fuse in un moto unico senza che l'attenzione abbia più da intervenire.

Si è già detto che Patañjali fa precedere al *prânâyâma* la realizzazione dell'*âsana*. Uno degli *âsana* più usati nello yoga indù è il già accennato *siddha-âsana*: seduti col tronco e il collo eretti (viene detto: in perfetto equilibrio, come se la spina dorsale fosse una colonna di monete sovrapposte), con le gambe incrociate in modo che il tallone sinistro vada a toccare il perineo, cioè la zona che corrisponde fisicamente al luogo del *mûlâdhâra*, ove termina la spina dorsale (secondo alcuni testi, esso dovrebbe chiudere l'orificio anale), e che il tallone destro poggi sulla piegatura della gamba sinistra, possibilmente fino a toccare i genitali e a chiudere l'orificio del pene. Le mani, orizzontali, con le palme in alto, la destra sulla sinistra, sotto il plesso solare. Una tale posizione sarebbe tale da assicurare un alto grado di stabilità. Un altro *âsana* molto usato differisce da quello ora descritto pel solo fatto che le mani sono invece appoggiate sulle ginocchia, con le dita distese ad eccezione del pollice e dell'indice che debbono formare un anello.

Verosimilmente nelle antiche tradizioni occidentali si possono raccogliere posizioni aventi ugual valore di *âsana*, spigolando nel campo della iconografia ieratica, per esempio dell'antica Ellade e dell'antico Egitto. Un *âsana* utilizzabile potrebbe essere la posizione, ricorrente nell'iconografia

egizia, dello star seduto immobile su una specie di trono, col torso eretto, le gambe parallele unite, le braccia piegate ad angolo retto e posate su braccioli della necessaria altezza.

Quanto al lato interno degli *âsana*, si è già detto che viene ritenuta necessaria una contemplazione immedesimativa preliminare che introduca nel significato interno di ognuno di essi. Siffatte posizioni del corpo dovrebbero essere vissute come simboli, come suggelli divini. Nell'assumere l'*âsana* bisognerebbe avere il senso di divenire la statua viva di un dio.

Non sarebbe necessario aver sviluppato in alto grado la sensibilità sottile per avvertire un distinto stato fluidico – definibile anche come un benessere fluidico – quando si dispongono le membra secondo l'*âsana*, questo determinando – come si è già detto – una specie di chiusura di circuito delle correnti prâ*n*iche del corpo. Un altro fattore di rilievo sarebbe l'evocazione e il successivo fissamento, dopo tale sensazione, dello «stato fluidico dell'immobilità». La neutralità e la lucida fissità dello spirito sgombro di formazioni mentali andrebbe trasfusa nel corpo mediante una imagine magica di esso che può appunto riprendere il motivo della «statua di un dio». Questa operazione avrebbe una importanza anche dal punto di vista materiale perché darebbe modo di conservare a lungo la posizione immobile senza stanchezza (specie della colonna vertebrale) in virtù di un comando occulto che si trasmette alla stessa compagine fisica e la «gela».

Tutto ciò, in ordine alla «realizzazione preliminare dell'*âsana*». Passiamo ora alle operazioni specifiche del *ku*nd*alinî*-yoga. Esse hanno due gradi: 1) la saturazione prâ*n*ica del corpo; 2) il risveglio del potere serpentino.

1) Vien detto che anzitutto occorre saturare il corpo di *prâna*, come l'elettricità – potremmo pensare – satura un condensatore. Non occorre dire che il *prâna* non ha a che fare con l'ossigeno. Non si tratta dunque di un assorbimento dell'ossigeno dell'aria ma di un assorbimento del *prâna*, tanto che il processo, come sùbito vedremo, può anche staccarsi dalla funzione respiratoria fisica, l'assorbimento potendo realizzarsi senza il respiro ovvero a rovescio nella fase di espiro. L'operazione si svolge dunque sul piano della corporeità invisibile e delle sue energie. Vien detto, appunto, di accumulare, aspirando, la forza-fuoco o energia radiante (*tejas*) (cfr. §3) (11).

a) La respirazione a ritmo eguagliato 2t-t-2t va animata realizzando il soffio come una corrente di luce viva che entra e esce – visualizzando tutto ciò, qualora non si fosse ancora giunti a sentire direttamente in questi termini il soffio. Poi si penserà che la corrente della luce aspirata è sempre più intensa, più satura, e che essa va ad alimentare un centro situato nel cuore, corrispondente all'Io shivaico: come una fiamma che si fa sempre più alta sotto il soffio di un mantice.

b) Un'altra pratica avente lo stesso fine prende le mosse dalla già indi-

(11) Cfr. *Am*r*tabindu-upanishad*, 19.

cata identificazione dell'imagine di una data divinità col proprio corpo, che verrà concepito vuoto, formato da una pellicola periferica tenuissima, distesa dal soffio. Seguendo il ritmo del respiro, si fa dilatare con l'imaginazione questa forma fino alla grandezza di una montagna, poi, espirando, la si contrae fino alla grandezza di un seme, con un ritmo sempre più vasto, mantenendo l'idea-base dell'assorbimento saturante (12).

c) Ancora una pratica: si imaginino raggi di luce che si irradiano da tutti i pori del corpo nell'espirare, che vi rientrano nell'inspirare saturando tutto l'organismo. In alcuni testi questa pratica viene complicata con la proiezione e il successivo riassorbimento di sillabe sacre, ovvero di tante figure divine (13).

Ripetendo sistematicamente pratiche del genere, il ritmo fisico del respiro finisce con l'essere il semplice veicolo di un ritmo mentale che diviene quello essenziale e che può rendersi perfino autonomo, con una respirazione essenzialmente prâ*n*ica, effettuabile non con la sola gola ma con tutto il corpo, o col respiro sospeso, o presso all'inversione interiore delle fasi normali del respiro (14). Specialmente nel taoismo operativo, è quistione di una respirazione lenta, profonda, silenziosa, eseguita «al modo di un embrione» con tutto il corpo, partendo dalle palme dei piedi. Essa ha per effetto la quintessenzializzazione della energia vitale (l'equivalente taoistico del *prâna* è il *khi*, o «fluido etereo»), e il suo ritmo diviene sostanzialmente immateriale (15).

d) La pratica dell'inversione si trova già accennata nella *Bhagavadgîtâ* (IV, 29) nei seguenti termini: «Il sacrificio di alcuni è l'inspiro nell'espiro e l'espiro nell'inspiro e l'arresto di inspiro ed espiro». Qui al ritmo respiratorio fisico sarebbero da dare significati invertiti: l'inspiro andrebbe vissuto come un abbandonarsi, sciogliersi e dissolversi; l'espiro, invece, come un elevarsi, un raccogliersi, un irradiare tanto più intenso per quanto più profondo è, nella fase precedente, il «dissolvimento». Un'intima continuità dovrebbe naturalmente unire le due fasi. Si mira a che fra esse vi sia una crescente sproporzione, nel senso di un eccesso della secon-

(12) È una delle pratiche indicate nei testi pubblicati da W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 173-175.

(13) W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 177-178.

(14) Swedenborg — il mistico e visionario nordico — parlava spesso di una respirazione interna che si compiva mentre quella esterna era completamente sospesa: sospensione, che in lui talvolta si verificava involontariamente, anche nel sonno, e durante la quale egli entrava in una specie di *trance* e si vedeva in relazione con angeli e spiriti (cfr. H. Lamm, *Swedenborg*, Leipzig, 1922, pp. 14, 71).

(15) Cfr. H. Maspéro, *Les procedés de "nourrir le Principe vital" dans la religion taoïste*, in *Journal Asiatique*, fasc. di aprile-giugno, luglio-settembre 1937, pp. 177-252. M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934 (tr. it.: *Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1963). C. Puini, *Taoismo*, Carabba, Lanciano, 1922, p. 111 sgg. (cfr. anche J. Evola, *Metafisica del Sesso*, cit., § 56).

da: abbandonarsi sempre di più, dissolutivamente, nell'inspiro, al fine di rialzarsi in modo sempre più deciso, in una intensità irradiante, nell'espiro.

Lo scopo di tutte queste pratiche è che il corpo divenga un condensatore supersaturo di energia prâṇica.

e) Non diverso è il fine della «respirazione a ritmo progressivo». Essa consiste in una respirazione a narici alternate col seguente ritmo: inspiro = t, ritenzione = 4t, espiro = 2t, il tutto, eventualmente, accompagnato da *mantra*.

Esempio: si ostruisce (dapprima materialmente, premendola con un dito, poi con un comando interno) la narice destra e si inala dalla sinistra per un tempo di otto ripetizioni di un *mantra* sentendo viva la corrente che irrompe per la via di *idâ*. Il respiro viene trattenuto per trentadue ripetizioni dello stesso *mantra*. Poi si chiude la narice sinistra e si espira con la narice destra per la via di *pingalâ* per un tempo di sedici ripetizioni. Si ripete questa respirazione per un certo numero di volte, poi si procede alla stessa pratica invertendo, ossia aspirando con la narice destra ed espirando con la sinistra, lo stesso numero di volte. In un terzo tempo, ancor per lo stesso numero di volte, si respira, con quel ritmo, con entrambe le narici.

Questa pratica sarebbe da ripetere durante il giorno, i tempi consigliati essendo all'alba, a mezzogiorno, a sera, a mezzanotte. Il periodo abbastanza lungo di ritenzione del soffio che la caratterizza promuoverebbe già il processo di trasformazione delle energie, la fusione di *prâna* e *apâna* e la produzione del calore magico: ciò, per quanto più il ritmo diviene lento, profondo, silenzioso. Si avverte però che «come le belve non possono venire domate che a poco a poco, del pari per il soffio, altrimenti esso ucciderà il praticante». Da principio, in chi pratica il *prânâyâma* possono verificarsi mancamenti e brividi in tutto il corpo. Ma via via che la pratica è integrata dalla perfetta realizzazione del suo aspetto sottile e del suo significato interno si produrrebbe una specie di stato naturale d'ordine superiore. Così, ad esempio, nei testi il *kumbhaka*, lo stato in cui il respiro è sospeso, il corpo è assolutamente immobile e il flusso delle formazioni mentali è interrotto, non viene indicato come quello ottenuto con un estremo sforzo, con una specie di violenza su se stessi, bensì come «lo stato normale dello spirito». È il moto del respiro che invece appare come un disturbo. Inoltre, vien detto che il *kumbhaka* accresce la stabilità e la saldezza della forza del praticante (16).

Anche fisicamente gli effetti di queste pratiche sono dati in termini opposti a quelli di ogni disciplina di mortificazione del corpo. «I segni della perfezione dell'haṭha-yoga sono: il corpo diviene liscio, la parola eloquente, si odono distintamente i suoni interni, gli occhi si fanno chiari e risplendenti, l'organismo si libera da ogni disturbo, il seme è concentrato,

(16) *Prânavidyâ*, 50.

il fuoco digestivo e le varie correnti del soffio sono purificati» (17).

In un testo tantrico tibetano gli stati interiori che accompagnano le prime pratiche di supersaturazione prâ*n*ica dell'organismo sono dati nei seguenti termini: «Dapprima si produce qualcosa che rassomiglia ad un calore; in secondo luogo, lo spirito assume il suo stato naturale; allora cessa automaticamente la formazione dei pensieri e si verificano fenomeni [visivi], come del fumo, un miraggio, delle faville e qualcosa che rassomiglia ad un cielo senza nubi» (18).

2) Dopo un certo periodo dedicato alle pratiche di supersaturazione prâ*n*ica del corpo, si passa alla fase delle pratiche miranti propriamente al risveglio della *kundalinî*. Bisognerebbe trovarsi una specie di eremo, un luogo non abitato da altri, lontano il più possibile dalle città e dai villaggi. Si giudica essere la montagna – e anche un'isola – l'ambiente naturale più adatto (19). Nel periodo intensivo del ciclo il praticante dovrebbe evitare di vedere qualsiasi persona. L'isolamento, del resto, già nelle fasi preliminari viene considerato come la condizione migliore: acuirebbe i sensi, farebbe sì che, in se stessi, a poco a poco le acque si calmino e si possa vedere, in trasparenza, il fondo. Su ciò che si fa e s'intende fare, non si dovrebbe parlare con nessuno, ancor meno sui risultati o gli effetti delle pratiche (naturalmente, facendo eccezione per il proprio maestro spirituale). «Gli dèi amano il mistero», è detto, e anche: «Lo yogî che intende conseguire dei poteri deve tener segretissimo l'ha*t*ha-yoga, poiché esso è efficace solamente se è tenuto segreto, diviene vano se divulgato senza giudizio» (20). Inoltre bisognerebbe evitare ogni strapazzo e seguire un regime sobrio di alimentazione. Il regime vegetariano qui è consigliato; benché nel Tibet esso non venga praticato per ragioni locali di vettovagliamento, in India esso è di rigore per lo yogî. Una condizione evidente è la completa continenza sessuale, dato che la pratica ha per cardine il possesso e la trasmutazione appunto del potere di cui l'energia sessuale è la precipitazione materiale. Fisicamente e fluidicamente, occorrerebbe pervenire ad uno

(17) *Hathayogapradîpikâ*, II, 77. Come primi effetti dello yoga nella *Shvetâshvara-upanishad* (II, 13) sono indicati l'agilità e la salute del corpo, l'assenza di desideri, un chiaro aspetto, un gradevole odore del corpo, una voce limpida, la riduzione delle feci.

(18) Testo in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., p. 195. Cfr. *Shvetâshvara-upanishad* (II, 11): «Formazioni di nebbia, fumo, soli, vento e fuoco, bagliori di lucciole, lampi, chiarità da cristallo di rocca e luce di luna precedono, nello yoga, la rivelazione del Brahman».

(19) L'ambiente naturale del Tibet, con le sue altezze gelate, col carattere vasto e solitario del suo paesaggio, sembra che sia stato uno dei fattori per cui in tale regione le tradizioni yoghiche si erano conservate più vive che altrove. La prescrizione della *Chândogya-upanishad* (VIII, 15) e della *Maitrayânî-upanishad* (VI, 30) è di scegliersi una «pura regione».

(20) *Aitareya-upanishad*, I, i, 14; *Hathayogapradîpikâ*, I, 11.

stato calmo e, nello stesso tempo, sensibilissimo, atto a risuonare al massimo sotto la pratica. La posizione rituale indicata dai testi è quella col volto rivolto verso Nord.

La cura di isolarsi dal mondo degli uomini, di allontanare ogni pensiero che ad esso si riferisca, di crearsi una cinta di silenzio fisico e mentale – una tale cura dovrebbe avere per controparte il ravvivare il contatto con le influenze spirituali legate alla tradizione dell'insegnamento. Un rito mentale propiziatorio usato come introduzione ad ogni pratica è il seguente: si imagina sulla propria testa il maestro umano, seduto secondo lo stesso *âsana* che si è scelto; sopra di lui, nella stessa posizione, si imagina il precedente esponente della catena iniziatica, e così via, in una colonna verticale formata da figure uguali sovrapposte che raggiunge il cielo, risolvendosi gradatamente in pura luce e confondendosi col cosidetto maestro-radice, che simboleggia l'influenza spirituale non-umana irradiatasi lungo tutta la catena.

Nella fase operativa abitualmente si procede anzitutto al già accennato svuotamento del corpo: il corpo deve essere pensato come una forma completamente vuota, quasi che esso fosse costituito da una superficie trasparente luminosa di immateriale spessore. Il potere della concentrazione visualizzante dovrebbe essere tale che, dimenticato il corpo fisico, si veda soltanto questa imagine, si sia soltanto questa imagine. Entro lo spazio in essa compreso sono poi da visualizzare le tre arterie, *pingalâ*, *idâ* e *sushumna*.

Il simbolo costituito da Shiva immobile portatore di scettro abbracciato dalla Shakti come da una veste di fiamma, trova ora la sua traduzione nel binomio costituito dalla supersaturazione prâ*n*ica del corpo e dal potere centrale che anima e proietta le figure, i simboli e i *mantra* atti allo scopo. Quanto all'aspetto shaktico di questo binomio, sembra che talvolta in alcuni ambienti esso venga intensificato mediante procedimenti analoghi a quel lungo stare insieme con una donna da desiderare ma da non usare carnalmente, di cui si è detto a proposito del rituale sessuale. Uno di questi procedimenti consiste infatti nel visualizzare davanti a sé la «sposa occulta», la Shakti, come una figura feminile reale dotata di tutti i tratti fascinosi capaci di destare un veemente, acre desiderio. La figura viene poi assorbita a poco a poco in sé.

Nell'ha*t*ha-yoga la ritenzione semplice viene distinta dalla «grande ritenzione» (*mahâkevala-kumbhaka*). La prima è la ritenzione che intercorre fra inspiro ed espiro, e l'azione, in questo caso, si esplica come una congrua direzione dell'uno e dell'altro. La grande ritenzione è invece quella prolungata, non interrotta, che allora essa sola rappresenta lo «spazio» nel quale si agisce. La prima si lega alla respirazione pareggiata 2t-t-2t, ovvero a quella a ritmo progressivo t-4t-2t; l'inspirare per *pingalâ* e l'espirare per *idâ*, poi viceversa, può essere però applicato anche al ritmo semplice 2t-t-2t. Da un testo l'allenamento alla ritenzione semplice viene indicato nei seguenti termini: si inspira per *idâ* (narice sinistra), si trattiene il soffio, si

espira per *pingalâ* e si attua il *kumbhaka*, ossia la ritenzione prolungata. La pratica dovrebbe venir ripetuta quattro volte al giorno (primo mattino, mezzogiorno, sera, mezzanotte) partendo da dieci *kumbhaka* per ogni esercizio e aumentando di cinque, fino a ottanta *kumbhaka*. Così, per ogni giorno, si avrebbero trecentoventi *kumbhaka* in tutto (21). La traspirazione e il tremare del corpo indicano il punto fino al quale si può giungere, nella ritenzione, con un organismo obbediente e rispondente. Quanto alla grande ritenzione, ad essa si può associare la chiusura fisica di tutte le aperture del corpo – quelle inferiori (orificio anale e orificio del pene) risultando ostruite dai talloni nel caso che il *siddha-âsana* venga perfettamente realizzato, le restanti aperture potendo essere chiuse con le mani: le orecchie con i pollici, gli occhi con gli indici e i medi, le narici con gli anulari, con i mignoli i due angoli della bocca (questa sarebbe la cosidetta *shanmukkî-mudrâ*). In sèguito, come si è detto, la chiusura può anche sopravvenire come una conseguenza naturale degli stati interiormente realizzati, anzi si ritiene che solamente allora essa sia massimamente efficace.

Dalla pratica della ritenzione semplice si passa per gradi all'altra, alla grande ritenzione. Nei testi tantrici indù essa viene associata all'uso dei mantra HA*M*SA*H* e HU*M*, relativi a *prâna* e *apâna*. Inspirando profondamente e animando la corrente prâ*n*ica con HA*M*SA*H*, s'imagina la corrente stessa che si precipita verso il *mûlâdhâra*; secondo alcuni testi, la controparte fisiologica sarebbe una progressiva contrazione dell'apertura anale, poi, al cessare del moto d'inspiro, una contrazione della regione toracico-cardiaca. La contrazione del muscolo del retto si continua interiormente in una specie di brivido, nel *filum terminale*, in corrispondenza al luogo del *mûlâdhâra* (22). Arrestatosi il respiro per esaurimento del movimento di inspiro, e iniziata la fase della ritenzione del soffio, la concentrazione sul *prâna* deve essere intensificata, secondo le diverse profondità che si presuppongono note per gli esercizi preliminari: nella fase luminosa, poi in quella calorica, ossia in quella corrispondente al sonno profondo, poi ancor più oltre – dal *mantra* HA*M*SA*H* passando al mantra HU*M*, che sosterrà tutta la fase della ritenzione (HU*M* è anche il mantra della *kundalinî*). Dopo di che, il tutto viene ripetuto più volte. La pratica viene ripresa durante il giorno, però sempre meno, quando il ritmo si fa lento e il periodo di ritenzione sempre più lungo, tale periodo essendo propriamente quello nel quale si compiono le trasformazioni e si produce il calore magico che alla fine farà svegliare la *kundalinî*. Anche quando non si è impegnati operativamente, durante tutto il giorno la mente dovrebbe rimanere

(21) *Hathayogapradîpikâ*, II, 7-12, 48 (commento).

(22) In alcuni testi — nello stesso *Hathayogapradîpika* (I, 48; II, 46) — s'incontrano descrizioni tali da far pensare a procedimenti in larga misura fisiologici. Ciò non deve indurre in equivoco. Abbiamo già rilevato che nel vero yoga non esistono operazioni puramente fisiologiche.

raccolta, si dovrebbero stabilizzare le eventuali realizzazioni parziali raggiunte. Si vuole che in questo periodo il sonno assuma una forma caratteristica: quasi come il torpore di un solo istante, anche quando si abbia dormito per ore.

Nella grande ritenzione l'anzidetto processo è potenziato: il *prâna* darebbe luogo ad una specie di vortice sempre più rapido fino a qualcosa come un corto circuito determinante la rimozione della ostruzione della «soglia di Brahman» e l'entrata in *sushumna* del potere serpentino ridestato (23).

Come fenomenologia fisica, oltre ai sintomi iniziali già indicati – traspirazione, brivido e tremito («il corpo sottile danza come una corda») – viene indicato uno speciale senso di leggerezza del corpo che può non avere soltanto il carattere di una impressione soggettiva perché si vuole che in tali stati possono anche verificarsi fenomeni di levitazione (24). Per poter intendere un fenomeno sovranormale del genere, bisogna tener presente che il peso di un corpo dipende dalla legge di gravità la quale rientra in una legge più generale comprendente non solamente l'attrarsi ma anche il respingersi dei corpi; e l'attrazione (che nel presente caso si manifesta nel peso) può dar luogo alla repulsione (che si manifesta nella levitazione) per un semplice mutamento di polarità, come nei fenomeni magnetici: mutamento provocato verosimilmente dai *prânâyâma* in quanto esso comporta una inversione delle correnti prâ*n*iche (25).

Dal lato soggettivo il risveglio sarebbe preannunciato da alcuni «suoni», come una specie di intenso ronzio di «sciami di api pazze d'amore» e come un tuono (26). D'altra parte si può notare che il *mantra* usato, HU*M*, è assai simile a ciò che, in una assunzione sottile, diviene quel suono MOO che si legava al punto culminante dell'iniziazione mithriaca (27). In relazione alla grande ritenzione viene data la seguente ima-

(23) Espressioni di Ka*n*ha (v. 22, in M. Eliade, *Yoga*, cit., p. 268): «Se si fissa una salda chiusura alla porta di entrata del soffio e se in questa terribile oscurità si fa dello spirito una lampada, se il gioiello del *jîna* (= del "vincitore") tocca il cielo più alto, allora, secondo Ka*n*ha, si consegue il *nirvâna* pur godendo dell'esistenza».

(24) *Prapancasâra-tantra*, XIX, 57 sgg. Secondo lo *Shiva-samhitâ* (III, 29-41) la prima fase del *prânâyâma* è caratterizzata dalla diminuzione di feci e urina ed anche del sonno; nella seconda fase si verifica la traspirazione; nella terza si osservano un tremito, salti del corpo e la levitazione.

(25) Nel Tibet, nel campo delle applicazioni magiche una particolare condotta dell'ha*t*ha-yoga provoca fenomeni del genere, per esempio al fine di percorrere, con una celerità supernormale, senza stanchezza e con sicurezza sonnambolica, grandi distanze (cfr. A. David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, cit., p. 201 sgg.).

(26) *Shatcakranirûpana*, vv. 10-11. Il commento al *Kâmakâlavilâsa-tantra* (vv. 26, 27) ricorda che prima del risveglio si udirebbe una serie di suoni, fino a quello di un tuono; dopo di ciò, «il mentale è dissolto» e si manifesta «Sadashiva, che è Shakti (*shâktiâtmâ*)», luce in se stesso, calmo, eterno.

(27) Cfr. G.R.S. Mead, *A Mithriac Ritual*, London-Benares, 1907, pp. 67-70.

gine: bisogna portare al limite lo sprofondamento nel soffio trattenuto, allora è come un cerchio che si serrasse sempre di più; raccogliendo tutta la forza, superando ogni paura, realizzando l'«Io sono lei» ci si dovrebbe lanciare. Se lo slancio è sufficiente e «la mente ha preso la forma di quella conoscenza» («Io sono lei») ci si ritroverebbe salvi di là dal cerchio (28). La sincope del respiro allora darebbe luogo al principio di una nuova vita che inonda il corpo, vita fatta di *amrta* (il nettare, il «senza-morte»). È la rigenerazione prodotta dal principio shivaico dello *svayambhûlinga* e più forte della morte. In effetti dal punto di vista dell'uomo comune col *kuvala-kumbhaka* condotto in tal guisa può dirsi che lo yogî affronti «la prova della morte», anzi che egli dia a se stesso la morte in senso letterale, il processo conducendo in via normale quasi all'asfissia (29). Lo yogî si fa dunque superiore alla vita, sussistendo con un sopravanzo di energia quale *superante* nel punto in cui *kundalinî*, imboccando *sushumna*, fa «ardere il fuoco della morte» (30).

Al muoversi del potere serpentino il punto decisivo è dunque l'assoluta immediata identificazione: *Sa'm* (= «Sono lei»). Tutto sarà stato vano – viene detto (31) – se non si è da tanto. Come si vedrà, non diversa è la prova che deve superare chi tende a conseguire la Grande Liberazione approfittando della luce che folgora nell'immediato oltretomba. Per questo è stato affermato (32) che è qualificato per il *kundalinî*-yoga soltanto chi è *shuddhabuddhi-svâbhâva*, ossia chi è sostanziato del puro principio di determinazione intellettuale (*buddhi*) nella sua forma propria, cioè nell'aspetto secondo cui *buddhi* sta sul limite fra l'individuale e il superindividuale, libera da *prakrti* – è, questo, un altro modo di alludere alla virilità shivaica, al seme dello *svayambhû-lingam*, e ad essa si può far corrispondere il grado estremo di quel coraggio, di quella intrepidezza che è un requisito fondamentale non solo per le esperienze dei *vîra* ma anche per tutto lo yoga in genere (33).

(28) Si può cfr. Sinesio (*De insomn.*, 4-5) ove è detto che per poter «uscire» e liberarsi all'animo occorre la forza di un dio e forse l'uso della violenza: «sono le opere che i testi sacri dicono che Eracle dovette compiere e che dovettero compiere anche coloro che tentarono di recuperare la loro libertà con la forza, fino a che non abbiano portato il loro spirito dove la natura non può raggiungerli. *E se il salto è avvenuto di qua dal limite* s'impongono le lotte più aspre... anche se essi rinunciano all'ascesa, subiranno il castigo per il loro tentativo».

(29) Nel buddhismo Zen sembra che si conosca una vera e propria prova dello strangolamento, affrontata ad un certo momento dal discepolo.

(30) In A. Avalon, *The Serpent Power*, p. 20 sgg., viene riferita un'esperienza del risveglio della *kundalinî*. Chi l'ebbe, parla della sensazione «di un potere che poteva consumarmi»; riferisce anche di impressioni di suoni e di vampe.

(31) *Uttara-gîtâ*, II, 39.

(32) Commento al *Shatcakranirûpana*, v. 50.

(33) A tal riguardo Sivananda Sarasvasti (*La pratique de la méditation*, Paris, 1950, p. 398) dice: «Il coraggio è assolutamente richiesto. È detto *nayamâtmâ balahi-*

Nei testi del tantrismo tibetano si trovano alcuni dettagli tecnici relativi a speciali visualizzazioni. Accenneremo a due pratiche. Di entrambe, il punto di partenza è la realizzazione della forma vuota del corpo, contenente il Caduceo formato da *pingalâ*, *idâ* e *sushumna*.

Nella prima pratica vengono usate, come appoggio e come strumenti della imaginazione magica, delle lettere, e propriamente la A corta dell'alfabeto tibetano fatta corrispondere a Shakti, e la A lunga, che si scrive HAM e si pronuncia HUM, fatta corrispondere al principio shivaico. Si tenga presente che queste sono lettere non dell'alfabeto sanscrito ma di quello tibetano, per cui non si deve confondere HUM con la notazione sanscrita del *mantra* della *kundalinî*. Invece HUM (scritto HAM) corrisponde al pronome personale, «io», ed anche per tal via riporta al principio maschile shivaico. Le due lettere, che si presentano graficamente come segue debbono essere visualizzate, quella feminile A nel *mûlâdhâra*, cioè



alla base della colonna vertebrale, e di color bruno; quella maschile HAM alla sommità del capo (*sahasrâra*) e di color bianco: con colori vividi e luminosi. La pratica utilizza la ritenzione breve, intercalata fra inspiro e espiro. Inspirando si segue, visualizzando, il soffio che percorre *idâ* e *pingalâ* e colpisce la lettera A nel *mûlâdhâra*; si pensa allora che questa lettera si animi, assuma un colore più vivo, di un rosso più acceso, proprio come brace rianimantesi in fiamma. Ci si concentrerà su questa imagine specialmente durante il periodo di ritenzione, nutrendola prâ*n*icamente. Poi si espirerà il soffio imaginando che esso vada lungo *sushumna* nella forma di una corrente azzurrastra.

In un secondo ciclo di pratiche si imaginerà che dalla lettera A nel centro basale si alzi una fiamma vivida, verticale, dotata di un movimento vorticoso a fuso, e che ad ogni respiro essa si accresca, salga della lunghezza di un pollice, così che dopo dieci respirazioni complete essa raggiunga il centro dell'ombelico, con altre dieci quello del cuore, con altre

nena lubhya (questo *âtmâ* i paurosi possono difficilmente raggiungerlo). Bisogna aspettarsi di trovare sul cammino forze d'ogni genere. Un bandito o un anarchico possono facilmente raggiungere Dio perché sono intrepidi. Manca loro soltanto di essere spinti nella direzione giusta».

dieci ancora quello della laringe, per arrivare infine alla sommità del capo, dove va visualizzata la sua fusione con la lettera maschile HAM. È da notare che nel testo in quistione, come stazioni del processo sono considerati soltanto cinque centri: lo *svâdhishthâna* e l'*âjñâ* della dottrina tantrica indù non vi figurano. Inoltre è possibile che in esso la pratica sia adattata ad uno scopo particolare secondario, ossia al risveglio di una speciale forma di calore magico e alla sua diffusione in tutto il corpo. Questo fluido igneo, chiamato *tummo*, sembra suscettibile anche di manifestazioni sul piano fisico sviluppando un calore fisico estranormale usato talvolta dagli yogî tibetani per passare l'inverno in alta montagna (come fece il famoso mago e asceta Milarepa) essendo appena coperti e non disponendo di nessun mezzo materiale per proteggersi da un freddo intenso. Però la pratica sopra indicata, nel suo schema, è tale da poter essere sempre utilizzata anche in termini di puro *kundalinî*-yoga (34).

La seconda pratica non differisce dalla prima, in fondo, che per una variante della visualizzazione. Imaginata la fiamma sprigionantesi dal *mûlâdhâra*, si imagina anche che la lettera posta alla sommità del capo ad ogni respirazione si fonda lasciando sgocciolare una sostanza che al contatto della fiamma divampa e fa innalzare la fiamma stessa, sempre più in alto, alla fine facendole riempire l'intera *sushumna* fino al *sahâsrâra* dove, di nuovo, avviene la completa fusione o, per meglio dire, la trasfigurazione di HAM (35). La forza, allora, nella terminologia vajrâyânica, assume la natura di *bodhicitta* (= *cidrûpînî-shakti*).

In entrambe le pratiche all'ascesa segue una discesa: attraverso nuovi cicli di dieci respirazioni complete ciascuno, la *shakti* shivaizzata scende via via a riempire i singoli centri e le regioni che ad essi corrispondono, fino al *mûlâdhâra*. Un tale processo sembra svilupparsi presso ad una inversione delle correnti: dalla testa scaturisce e scorre verso il basso la corrente del fluido rosso, che prima era legata al *mûlâdhâra*, dal quale va invece verso l'alto la corrente del fluido bianco (36). Questa idea dell'inversione l'abbiamo già incontrata nel tantrismo indù, ove nello yoga il *prânâyâma* mira ad invertire le direzioni naturali di *prâna* (ascendente) e di *apâna* (discendente) (37).

Il tipo di respiro da adoperare qui è quello eguagliato – 2t-t-2t – per entrambe le narici. In un testo indù viene detto, invece, di inspirare il soffio col «Sole», cioè con *pingalâ*, e di emetterlo con la «Luna», cioè con *idâ*; anch'esso parla del «Sole» che «beve» la «Luna» e della «Luna» che «beve» il «Sole» fino ad una reciproca saturazione (38). Ma è anche possi-

(34) Il testo a cui ci riferiamo si trova in W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 192-193.

(35) Testo in *Tibetan Yoga*, cit., pp. 204-206.

(36) Cfr. *Tibetan Yoga*, cit., p. 201.

(37) Cfr. A. Avalon, *The Serpent Power*, cit., p. 241; *Varâha-upanishad*, III.

(38) *Shivâgama* (*Prânavidyâ*), 325-326.

bile interpretare questo testo senza un necessario riferimento al potere serpentino. Nei testi tibetani la respirazione a narice alternata fa parte della fase preliminare di saturazione prâ*n*ica.

Nelle pratiche tibetane ora riferite le ripetute visualizzazioni sono tenute a dar luogo ad un processo di induzione e di suscitamento: le imagini, che sono prefigurazioni del processo reale, «lavorano» per determinarlo nella realtà. Così ad un certo momento esse sarebbero soppiantate da stati reali, da manifestazioni reali di forze. Però si fa presente che fra la prefigurazione e l'esperienza esisterà sempre uno iato, il punto del risveglio rappresenterebbe sempre qualcosa di discontinuo e di impreveduto; le imagini si trasformeranno, ovvero agiranno da sole, come se una forza estranea le portasse e le animasse. Il fatto che, ad un dato momento, il processo di visualizzazione prende, per così dire, la mano su chi lo suscita sarebbe il prodromo del risveglio.

Abbiamo visto, nella descrizione dei *cakra*, che in tre di essi – nel *cakra* basale, in quello del cuore e in quello frontale – ricorre il motivo costituito dal *lingam*, simbolo della virilità shivaica, e del triangolo rovesciato, simbolo della Shakti e dell'organo feminile, lo *yoni*. Viene detto che in questi tre *cakra* durante l'ascesa lungo *sushumna* si deve vincere una particolare resistenza: come se vi fossero «nodi» di una forza ostile. Con riferimento alla vita comune, questi ostacoli sarebbero da mettere in relazione, rispettivamente, col vincolo del desiderio sessuale, col vincolo del cuore (soprattutto come amor di sé) e col vincolo dell'intelletto (soprattutto come orgoglio). Così, in ognuno di tali centri la forza evocata deve superare e trasmutare le energie polarizzate in questo senso. Se si verificasse invece l'opposto, vale a dire se il potere destato andasse a polarizzarsi lui nel senso dell'uno o dell'altro dei tre vincoli, si presenterebbe uno dei maggiori pericoli inerenti a quest'ordine di pratiche. Invece di una liberazione, il risultato sarebbe un'ossessione: l'ossesso del sesso, l'ossesso dell'egoismo (ovvero considerando il polo opposto dello stesso vincolo, cioè del vincolo del cuore: l'ossesso di un falso amore universale a fondo sentimentalistico) e, infine, l'ossesso di un intelletto freddo e distruttivo e della *hybris*, della superbia intellettuale. Tutto l'essere verrebbe allora dispoticamente dominato dall'uno o dall'altro di questi complessi, strappatisi dall'unità organica dell'ente umano e assolutizzatisi.

Le corrispondenze che i *cakra* – come si è visto nella precedente descrizione – hanno con date disposizioni affettive sono da tener presenti in vista di analoghi pericoli. Il risveglio anche parziale di un *cakra* avrebbe per conseguenza una dinamizzazione di quegli elementi affettivi presentante, in certi casi, il carattere di un vero scatenamento. I maestri dello yoga avvertono che qualora la disciplina di preliminare «purificazione» sia stata trascurata o non sia stata sufficientemente energica, ogni sussistente scoria agisce come una specie di «trasformatore vampirico» della forza ridestata; questa forza va a pascere dei «dèmoni». Una tale conoscenza è ritrovabile anche in altre tradizioni iniziatiche: lo stesso senso ha quel «secondo dilu-

vio», quella «procella» che, secondo gli ermetisti, si scatena non appena bevuto il «latte di vergine» (39); quell'accorsa di animali immondi a divorare le «spighe di vita» che, in luogo di sangue, scaturiscono dalla ferita del toro colpito da Mithra (40). L'insegnamento, che «l'ascesa del potere serpentino attraverso i *cakra* provoca il risveglio e l'attivazione dei principî karmici in essi contenuti», fa capire la portata che, in certi casi, possono assumere fenomeni del genere. Si ricordi quanto si è già detto circa i *samskâra* e i *vâsanâ*, radici subcoscienti la cui origine spesso è anteriore alla presente vita. Per via di queste radici sotterranee, oltre al caso della ricaduta in tendenze o in stati che si credevano già superati perché rimossi nelle semplici manifestazioni di superficie, si dà talvolta il caso del manifestarsi di disposizioni negative – ad esempio cupidigia, ira, paura, vanità, ecc. – contro le quali non si aveva avuto mai da combattere, perché le corrispondenti radici, pur essendo presenti, non erano mai affiorate: si tratta appunto di *samskâra* e di *vâsanâ* divenuti improvvisamente efficienti perché galvanizzati dalla nuova forza immessa nel circuito. E qui può esser quistione perfino di atavismi s*am*sârici, cioè di forze karmiche, di effetti di remote azioni della manifestazione di enti avidi di vita con i quali sono stati stipulati oscuri patti. È molto facile che chi sia privo di conoscenze in proposito si allarmi dinanzi a questi effetti, pensi ad un regresso o giudichi malsane le pratiche a cui si è dedicato. Invece, tutto ciò rientra nella logica naturale dello sviluppo iniziatico, che non presenterebbe crisi di questo genere nel solo caso liminale in cui il praticante, non pure nella coscienza ordinaria ma anche nel corpo e nella subcoscienza, avesse bruciato ogni *samskâra*, ogni residuo dell'uomo s*am*sârico.

È anche possibile che l'emergenza o la riemergenza dei residui non avvenga sul piano della vita affettiva e delle tendenze bensì nella forma di visioni e di apparizioni durante il processo yoghico, provocando deviazioni di un altro genere. Si tratta delle cosidette «proiezioni», rese possibili dalla libertà acquisita dalla imaginazione magica rispetto al controllo dei sensi fisici. Scioltesi dall'unità organica dell'essere umano, forze residuali o sotterranee che ognuno porta in sé si oggettivano in un mondo di spettri e di varie apparizioni ingannatrici, atte a far deviare l'inesperto praticante in un caotico e disgregante visionarismo.

La necessità di un maestro spirituale viene sottolineata anche per un aiuto di fronte a pericoli del genere: aiuto, che può essere invisibile, ossia legarsi ad influenze che per esercitarsi efficacemente non richiedono la presenza fisica del maestro presso il discepolo – nella terminologia tibetana, queste sono le cosidette «onde dei doni». In ogni modo, sia nel caso di tendenze e di stati emotivi energizzati o riemergenti, sia nel caso di mani-

(39) Cfr. C. Della Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi*, Milano, 1605, pp. 90-91 (cfr. la ristampa in caratteri moderni, Edizioni Mediterranee, Roma 1986).

(40) Cfr. F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, cit., pp. 38, 137.

festazioni visionarie, per superare l'ostacolo la norma sarebbe di tenersi immobili, impassibili, senza agire né reagire. L'emergenza deve esaurirsi in se stessa – ogni movimento interiore dello yogî darebbe alla forza palesatasi il modo di aver presa su lui e di trasportarlo. È possibile che per tal via dei destini si compiano, perfino destini tragici o oscuri dal punto di vista umano – appunto pel principio di «non resistere al male» affinché tutto venga «vomitato», tutto sia consumato, ridotto a cenere grigia dopo l'incendio, dinanzi al distaccato spettatore di se stesso. Queste sono, tuttavia, forme rare di catarsi, in ordine alle quali devesi tener per fermo che è stato solo provocato un processo abortivo, che si è anticipato ciò che in ogni caso nel corso della vita sarebbe avvenuto: avvenuto, anzi in condizioni più sfavorevoli per la mancanza di ogni preparazione.

Nel caso speciale di apparizioni, di manifestazioni come visione («forme di fumo», miraggi, «luci», ecc.), dai testi viene prescritto che, qualunque esse siano, di fronte ad esse si deve assumere un atteggiamento distaccato, anche se attento; non bisogna interessarsi particolarmente all'una o distogliersi dall'altra; lo spirito deve mantenersi come quello di «un fanciullo che osserva l'uno dopo l'altro gli affreschi delle pareti di un tempio», attento, calmo, aspettando quello che verrà dopo (41). È il miglior modo per neutralizzare il processo vampirico, per impedire, cioè, che altra vitalità vada a nutrire le apparizioni. Lasciate a se stesse e semplicemente guardate con questa calma oggettività, tali forme sarebbero destinate ad appassire e a dissolversi; allora subentrerebbe a poco a poco uno stato paragonato ad un blocco di cristallo puro, trasparente, incolore, nel quale l'esperienza dei *tattva* si realizza senza nessun oscuramento e senza nessuna distorsione.

Il ku*nd*alinî-yoga viene concepito come qualcosa di sperimentalisticamente positivo, di indipendente da qualsiasi credenza o filosofia: «se la pratica secondo il metodo esoterico viene seguita, essa conduce sempre agli stessi risultati, con precisione scientifica, qualunque siano le proprie credenze» (42). Al massimo, si tratterà di scoprire le «costanti» o gli «invarianti» sotto il rivestimento di imagini diverse provenienti, lungo vie subcoscienti, dall'una o dall'altra tradizione e dal tronco della propria eredità superbiologica.

Infine, qui non sarà inutile mettere di nuovo in rilievo che, per quanto le realizzazioni yoghiche presuppongano, secondo il già detto, una potenza di visualizzazione identica a quella di una allucinazione o di chi si trova in stato ipnotico, esse si svolgono in uno stato non di lucidità ma di superlucidità. Quanto è cosciente e lucido l'ipnotizzatore di fronte all'ipnotizzato, che «vede» ciò che l'altro gli suggerisce, altrettanto lo è lo yogî di fronte a se stesso, e i controlli di cui egli dispone sono ben diversi di quelli che si

(41) Testo in *Tibetan Yoga*, cit., pp. 132-133.
(42) Introduzione al vol. II dei *Tantratattva*, cit., p. C.

possono avere di fronte ad un soggetto passivo ed estraneo. Per questa ragione, vi è anche un abisso, come fra cielo e terra, fra le realizzazioni yoghiche e qualsiasi esperienza «medianica»: lo stato di medianità è esattamente l'opposto dello stato «magico», dello stato della presenza shivaica: significa regressione nel subcosciente e nel precosciente, abbandono della persona ad influenze oscure muoventisi caoticamente dietro le quinte della realtà umana e naturale. Ogni *medium* si trova, o si porta, al disotto della condizione umana di tanto, di quanto invece il vero yogî si innalza al disopra di essa.

12. Il corpo di diamante-folgore

Una volta acquistata la capacità di destare *kundalinî*, con lo sviluppo del *sâdhana* in varî cicli lo yogî cerca dunque di far ascendere questa forza e di farle attraversare i *cakra*, l'uno dopo l'altro, al che vien dato il nome di *ûrdhvakundalî* e di *shatcakrabheda*. Si parla, a tale riguardo, della dischiusura o fioritura (*sphurati*) dei *cakra*, questi essendo anche simboleggiati da fiori di loto, e del trasformarsi del piccolo sentiero della vita comune profana in una via regia – *prânasya shûnya padavî tathâ râjapathâyate* (1) – nella quale «non vi è più notte né giorno» perché «*sushumna* divora il tempo» (2). Per raggiungere ogni *cakra*, nella pratica yoghica il fuoco mentale e imaginativo viene concentrato via via su ognuno di essi, nel luogo ad essi proprio, evocandone il significato, utilizzando i simboli e i *mantra* ad essi connessi nell'insegnamento tradizionale. È in tal guisa che il potere ridestatore viene convenientemente guidato e fatto agire.

Secondo i testi non è detto che coloro che sono giunti a destare *kundalinî* (costoro sarebbero già pochissimi, fra i praticanti) siano anche capaci di portare a termine il processo; ciò sarebbe dato soltanto ad alcuni. Comunque, dopo ogni ascesa la *kundalinî* tornerebbe nel *mûlâdhâra* riassumendo la forma «dormente» corrispondente alla comune condizione umana. Da là bisognerebbe ogni volta riprenderla e riattivarla per cercare di portarla sempre più in alto, superando una serie di sbarramenti che sono quelli all'accesso al mondo di ogni *cakra*. Si vuole che quando la *kundalinî* raggiunge un dato *cakra* tutte le correnti prâniche da questo dipendenti vengano riassorbite nel loro centro d'irradiazione, che esse si ritraggano dal corpo e siano riprese nell'unica corrente mediana ascendente della forza basale. Ciò avrebbe anche un effetto fisico tangibile: il corpo diverrebbe gelido fino al livello raggiunto dalla *kundalinî* e quando il *sahasrâra* viene raggiunto, tutto il corpo immobile sarebbe freddo come un cadavere, un resto di calore essendo ancora percepibile in un punto alla sommità del

(1) *Hathayogapradîpikâ*, III, 2-3 (commento).
(2) *Hathayogapradîpikâ*, IV, 16-17.

capo. Questo speciale fenomeno interverrebbe soltanto nel ku*nd*alinî-yoga. Talvolta si verificherebbero anche fenomeni di luminosità: come aureola intorno al corpo dello yogi quando egli realizza l'uno o l'altro stato trascendente.

Quando abbiamo parlato del *dhyâna* chiamato «purificazione degli elementi», della *bhûtashuddhi*, abbiamo detto che questa contemplazione avente per oggetto il riassorbimento dell'un elemento nell'altro in senso ascendente fino alla completa risoluzione del «corpo oscuro», non è che una prefigurazione mentale di ciò che avviene realmente al livello dell'ha*t*ha-yoga. Inoltre, abbiamo detto sul senso ultimo di questa purificazione degli elementi: i *tattva* vengono sperimentati nella loro natura propria, non nel segno del *pravrtti-mârga*, ossia della coalescenza – dovuta all'orientamento estroverso-promanativo della Shakti – del producente col prodotto, del principio con l'effetto, della sostanza con le sue modificazioni – bensì nel segno del *nivrtti-mârga*, ossia della trascendenza, delle forze pure, libere rispetto ad ogni produzione, forma o limite individualizzante. Abbiamo anche rilevato l'analogia del processo dell'ascesa lungo *sushumna* coi «viaggi iniziatici» considerati nell'antica misteriosofia, la corrispondenza più prossima essendo il viaggio del miste (3) che, attraversate le «sette sfere della differenza», le quali esprimono stati di «non-identità» (in termini di metafisica indù, sono stati nei quali agisce la legge dualizzante o «alterizzante» di *mâyâ-shakti*), e sono contrassegnate anche dai sette pianeti o da sette porte, e svincolandosi, trascendendo via via quanto è proprio ad ognuna di quelle sfere, chiede ai loro reggenti di lasciargli libero il passo finché, «vestito soltanto del proprio potere», perviene ad uno stato detto l'ottavo (l'Ogdoade, secondo la denominazione degli Gnostici), stato di suprema identità. In esso può dirsi che il principio manifestatosi come lo si trova nella sua forma propria, non poggiante su nulla («Anteo, colui che traeva forza dalla terra, è ucciso»), eppure tale da essere il sostegno di tutto («Eracle ha assunto il carico di Atlante» – secondo una interpretazione esoterica della saga eraclea) (4). Nella corrispondenza tantrica si parla del *sahasrâra* come del «luogo che non è più un luogo», dove «non vi è più un qui né un non-qui, che è il grande Vuoto, in cui non vi è che calma illuminazione come in un oceano immenso» (5), e nel Vajrayâna come della sede del grande Vajradhâra, del dio reggitore del *vajra*.

Infine, per l'aspetto drammatico dell'ascesa lungo i sette può aver interesse far cenno al parallelo offerto dalla dottrina kabbalistica dei cosidetti *Libri degli Hekhalot*. Qui i sette sono presentati come palazzi celesti

(3) Cioè, l'iniziato, dal greco μύστης (N.d.C.).

(4) Cfr. F. Cumont, *Mystères de Mithra*, cit., p. 146; *Corpus Hermeticum*, I, 26. Per l'interpretazione ermetica della saga eraclea cfr. C. Della Riviera, *Mondo magico de gli Heroi*, cit., pp. 107-109.

(5) *Kulârnava-tantra*, IX, 9.

da attraversare prima di giungere alla visione del Trono. Ostacoli crescenti impediscono l'ascesa; occorre ricorrere ad un sigillo magico costituito da un «nome» segreto che mette in fuga le forze ostili ad ognuno dei sette livelli, nome col quale l'iniziato suggella anche se stesso «per non venire trascinato nel fuoco e nelle fiamme, nei turbini e nella tempesta», essendo detto anche – il che è assai interessante – che è «un fuoco proveniente dal suo stesso corpo a minacciare di divorarlo» (cfr. *kundalinî*). Si dovrebbe esser capaci di tenersi dritti «senza mani e senza piedi» (visibile corrispondenza del «sussistere senza appoggio») e il detto, che si tratta della stessa «trasformazione della carne in torce ardenti subìta da Enoch», trasformazione, tuttavia, che può essere distruttiva per chi non è degno (6), è assai importante se si ricorda che Enoch nella tradizione ebraica è stato considerato come uno degli esseri che furono trasportati col corpo nei cieli, che sparirono senza lasciare un corpo.

Infatti, proprio in connessione con ciò è da considerarsi più da presso il terzo dei «misteri esoterici» del Vajrayâna, presentato anche come l'assunzione del cosidetto corpo perfetto o incorruttibile, equivalente al *siddha deha* e al *divya deha* di ambienti tantrici induisti come quelli dei Nâtha Siddha (7). Chi ha portato a termine il processo yoghico è un «liberato in vita», un *jîvanmukta*. In via di principio, egli ha condotto a termine l'opera di superamento dello stato umano e di decondizionalizzazione dell'essere, così egli potrebbe dipartirsi senz'altro dal mondo condizionato. Uno dei poteri attribuiti allo yogî tantrico è anzi quello dell'*icchâmrtyu*, ossia la facoltà di uccidersi – o, per meglio dire, di uccidere il proprio corpo – con un semplice atto della volontà, abbandonandolo come qualcosa che non gli serve più (8). Comunque, la stessa morte naturale dell'organismo non costituisce nulla che lo yogî non abbia già conosciuto nel corpo in cui ha vissuto come un dato individuo – essa a lui non offre l'occasione di recidere gli ultimi vincoli, come nel caso della cosidetta «liberazione postuma» (*videha mukti*). Raggiunta la «dimora che si regge senza sostegno», per lui non vi è più dissoluzione, nemmeno al momento della «grande dissoluzione» (*mahâpralaya*), ossia quando, conformemente al ritmo ciclico cosmico, tutta la manifestazione viene riassorbita nel Principio (= «alla fine dei tempi») (9).

Tuttavia, è da tener presente che secondo la concezione tantrica indù e vajrayânica lo stato supremo da raggiungere non è quello di un *nirvâna* unilateralmente, ultramondanamente inteso, ma, come l'abbiamo ripetutamente detto, è lo stato in cui si è anche congiunti con ogni potere della

(6) Cfr. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950, p. 62 sgg. (tr. it.: *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano, 1965).
(7) Cfr. S. Das Gupta, *Obscure Religious Cults*, cit., p. 292 sgg.
(8) Cfr. *Tantrarâja*, XXVII, 45-47, 72-80.
(9) *Shatcakranirûpana*, 54, 36.

manifestazione, in cui si è in pieno possesso della Shakti. Ciò offre un'altra soluzione anche per quel che riguarda il corpo e i rapporti col corpo. È in relazione con ciò che si definisce l'anzidetta idea del «corpo incorruttibile». Il risveglio dei *cakra* e l'assunzione delle sedi ad essi corrispondenti, che poi sono quelle della corporeità occulta, sottile e causante, lascia concepire una assunzione diversa del corpo che, in un certo modo, equivale ad una sua rigenerazione o trasformazione, nel senso che il corpo non viene più vissuto nel segno di *tamas*, cioè della greve materialità, bensì nel segno di *rajas* e *sattva*. Non si deve fraintendere pensando che considerandolo dall'esterno e anche dal punto di vista delle scienze positive occidentali il corpo in sèguito a questa trasformazione non sia più composto di carne, nervi, ossa, ecc... La trasformazione di cui si tratta non riguarda gli elementi fisici ma la *funzione*; essa sta a significare che l'Io si è spostato nel piano superfisico congiungendosi con i poteri di cui gli elementi detti fisici dipendono e sono stati prodotti, anche se questi elementi si sono dissociati e si sono in un certo modo autonomizzati sotto le specie di un dato corpo individuale obbediente a proprie leggi e caduco – da quel piano l'Io ora sostiene e regge il corpo. Così si ristabilisce la condizione di «normalità», che non è quella di un Io che intanto si tiene in piedi e vive in quanto si appoggia al corpo caduco e generato in cui si è svegliato e che solo eufemisticamente può dire «suo» (tanto è limitato il potere che ha su esso), ma è quello di un corpo che intanto si regge e vive in quanto poggia sull'Io reintegrato, la «sede» di questo essendo propriamente non più quel corpo particolare quanto piuttosto la matrice o radice della corporeità in genere.

Con ciò il corpo cessa di essere una «veste di servitù», per usare l'espressione paolina e gnostica, e diviene un «corpo di libertà». Esotericamente a questo stesso contesto si potrebbe riportare la concezione della «resurrezione della carne», così rozzamente interpretata dalla religione venuta a predominare in Occidente, e si possono anche capire le idee sostenute dai Doceti e dai Valentiniani nei riguardi del carattere «apparente», non fisico, che avrebbe avuto il corpo del Cristo. In effetti, il *siddhakâya* e *divya-deha* del tantrismo induista corrisponde a ciò che la teologia del Mahayâna chiama il *nirmâna-kâya*, da essa concepito come *mâyâvîrûpa*. Il termine *nirmâna-kâya* vuol dire «corpo prodotto con una trasformazione adeguata», designa una specie di «corpo magico» e di «corpo apparente» perché l'attributo *mâyâvî* rimanda all'idea di *mâyâ* che, come si è detto a suo tempo, da un punto di vista è il potere della manifestazione (come *mâyâ-shakti*) ma da un altro punto di vista è il potere che crea una parvenza, qualcosa che in sé non esiste. Secondo la teologia del Mahayâna chi, avendo qualità di buddha, decide di apparire e di agire su un dato piano dell'esistenza, non assume un corpo comune ma appunto il *nirmâna-kâya* che è una sua «proiezione» e sotto un certo riguardo un corpo appartenente a una semplice forma magica, pur essendo indiscernibile esteriormente da un corpo comune. Il docetismo gnostico aveva dunque concepito qualcosa del genere nei riguardi del Cristo come manifesta-

zione divina, dottrina, questa, che naturalmente fu subito dichiarata eretica, al cristianesimo mancando assolutamente i quadri metafisici per capire ed ammettere qualcosa di simile, come pure per cogliere il significato esoterico che potrebbe essere celato nella stessa tradizione secondo la quale il Cristo risorgendo, non avrebbe lasciato nella tomba alcun cadavere.

In effetti, quando un corpo è divenuto un *siddha-rûpa*, per la già indicata natura di esso sarebbe data, in via di principio, la possibilità di «ritirare» – come «un uomo forte piega ad un tratto il suo braccio disteso» – la forma manifestata in tutti i suoi elementi, cioè di farla sparire. Donde, nelle vedute kabbalistiche dianzi riassunte, il riferimento a Enoch, profeta «rapito in cielo» con tutto il corpo, ossia ritiratosi dal mondo manifestato senza lasciare un corpo. Una ancor più precisa corrispondenza è la teoria del taoismo operativo riguardante il *s'i kiai*, ossia la «soluzione del cadavere»: si parla di adepti che alla morte non avrebbero lasciato un corpo perché essi avrebbero «risolto il corpo», nello stesso senso di come il laya-yoga ne considera la «soluzione», il dissuggellamento. La nozione gnostica del «corpo glorioso» equivale, in fondo, a quella del corpo trasformato. In tibetano questo corpo viene chiamato *jai-lus*, ossia «corpo arcobaleno», e fra l'altro si afferma che in esso si sarebbe visibili o invisibili a volontà (10), il che, di nuovo, una volta ammessi tutti i presupposti dottrinali generali, è perfettamente comprensibile.

In parte, converge con queste stesse idee la teoria della cosidetta immortalità condizionata, la premessa della quale è quanto a suo tempo abbiamo accennato, ossia che il corpo costituisce, nell'esistenza comune, la base per il senso di sé dell'essere individuale: così il sussistere di questo senso richiede la rimozione, nel corpo, delle condizionalità che lo rendono caduco. In un suo aspetto, l'alchimia si era proposto un fine analogo. Inoltre, si può ricordare l'antica concezione egizia del *sâhu* che era quella di un corpo nel quale l'anima e lo spirito, il «nome» e la potenza del singolo sono così trasformati e congiunti da mantenersi integri dopo la morte (il termine *sâhu* significa appunto «star su», «non cadere») (11). Questa concezione si mantenne nella gnosi alessandrina e si riaffacciò nelle tradizioni magico-iniziatiche occidentali. Ad esempio, la veduta di Agrippa è che né l'anima, né ciò che egli chiama l'*eidolon* – il doppio sottile – sfuggono alla dissoluzione e partecipano all'immortalità se non si uniscono a quella più sublime potenza che è la «mente», intesa, qui, nello stesso senso del puro principio shivaico o *vajra-citta*. Agrippa chiama «anima stante e non cadente» quella che in un tale principio si è appunto integrata; da essa non solo procederebbe «l'intera virtù magica», la capacità di portare a compimento ogni opera «per virtù propria, senza nessun ausilio esterno» (12),

(10) Cfr. G.R.S. Mead, in *The Quest*, 1909, vol. I, pp. 2-4.
(11) Cfr. E.A. Wallis Budge, *Gods of the Egyptians*, I, pp. 163-164.
(12) *De Occulta Philosophia*, III, 44.

ma questa sarebbe l'unica anima che non conosce la morte, come non la conosce l'*eidolon* e ogni potere o elemento dell'organismo che abbia avuto una uguale integrazione. La concezione mistèrica ed anche neo-pitagorica dell'ἐυγοειδῆς, ente radiante racchiuso nel corpo, eppure eterno e avente natura siderea (13), riporta piuttosto all'idea della corporeità sottile e causante chiusa nelle profondità della compagine corporea.

Con tutto questo ci si trova al livello delle realizzazioni supreme dell'haṭha-yoga, su vette che per la quasi totalità degli esseri umani retrocedono in lontananze trascendenti. Ciò a parte, nel tantrismo una serie di *siddhi*, di poteri taumaturgici o estranormali, viene attribuita agli adepti, siano essi *vîra* o *divya*. Parrebbe che in via di principio non vi sia nulla che uno yogî davvero compiuto nello *shakti-sâdhana* non sia capace di fare (14). Questo «poter far tutto» è suscettibile ad essere interpretato in un doppio senso, in senso, cioè, sia di *licere* che di *posse*. Col primo senso ritorna il tema tantrico dell'anomìa: il *siddha-yogî* può fare quel che vuole, (è *svecchâcârî*), la congiunzione dei «tre fiumi» (*pingalâ*, *idâ* e *sushumna*) lo fa superiore ad ogni colpa, ad ogni impurità (15). Per lui non esiste *karma*, non esiste «né peccato, né virtù, né cielo, né rinascita» (16). Non vi è, per lui, cosa che debba esser fatta o non essere fatta.

Tuttavia *licere* e *posse* in una certa misura si intercondizionano: in una visione non-dualistica del mondo è permesso tutto solamente a chi può tutto, il limite al *licere* potendo essere posto unicamente da un potere superiore. Si è già accennato che la metafisica tantrica e, in parte, quella indù in genere sono tali da non lasciar posto a valori morali e a leggi morali come sono stati concepiti in molte filosofie occidentali, le quali hanno attribuito loro una validità intrinseca, il che vale quanto dire una validità astratta e senza base. Qui ogni valore e ogni legge hanno invece senso solamente per un certo dominio dell'esistenza condizionata nel quale esprimono unicamente la forma del potere che lo regge. Così, nel presente caso, si tratta soltanto di definire i rapporti gerarchici che intercorrono fra un *siddha* e un tale potere e, in genere, il grado di «decondizionalizzazione» dello stesso *siddha*, cosa che naturalmente fa venire in primo piano non soltanto rapporti di forza, ma anche quel distacco che condiziona ogni invulnerabilità e superiorità.

Non ci si deve però figurare che ogni yogî, su tale base, si dia a manifestazioni di un superuomismo sensazionale facendo uso dei suoi poteri e della sua intangibilità per compiere l'una o l'altra delle cose per le quali

(13) Cfr. V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, cit., Payot, Paris, 1950, pp. 61-62; *I Versi d'Oro pitagorei* (ed. J. Evola), Atanòr, Roma, 1959, p. 79 sgg.

(14) *Gandharva-tantra*, XXI, 5.

(15) *Jñâna-sankalinî-tantra*, XII.

(16) *Mahânirvâna-tantra*, XIV, 126; cfr. *Shatcakranirûpana*, commento al v. 45; *Hathayogapradîpikâ*, IV, 108.

l'uomo comune avrebbe gusto e dalle quali potrebbe trarre vanto. Certo, egli potrebbe anche compierle, e abbiamo rilevato che già nei testi più antichi della tradizione indo-aria vi è quasi dell'ostentazione nell'elencare tutto ciò che chi ha la «conoscenza» potrebbe compiere senza commettere «colpa», perché resta fermo il principio antimoralistico della superiorità dello spirito rispetto al bene e al male. Però sta di fatto che al livello del puro yoga l'acquisizione dei poteri va parallela al naturale venir meno di tutti gli istinti e di tutte le passioni che condurrebbero un uomo comune, un *pashu*, a usarli. Lo yogî, semplicemente, non ha interesse per simili attività (17), tranne che in particolari congiunture. In ciò si può forse indicare la differenza fra il piano dei *vîra* e della Via della Mano Sinistra e quello dei *divya*; se l'ideale tantrico della coesistenza della liberazione col godimento, ossia con l'aprirsi ad ogni esperienza nel mondo, può spingere eventualmente il *vîra* ad una prassi nella quale eserciti il suo potere «di là dal bene e dal male», il *divya*, cioè lo *yogî* in senso stretto, si trova troppo in alto per mettersi su una via del genere affermandosi nel campo di azioni visibili.

In lui, sembra che, se mai, l'azione e l'anomìa abbiano una parte soprattutto per il superamento di forme estatiche e per il conseguimento effettivo dell'incondizionato. Forse può gettare luce su questo punto l'insegnamento proprio ad una scuola esoterica islamica, alla scuola dei Melewi. Qui vengono distinti tre stadi. Il primo è quello della beatitudine estatica sperimentata da chi si scioglie dal proprio Io e, in una esaltazione la quale nel contempo è una pace profonda, sente di abbracciare l'universo e tutti gli esseri viventi. Questo viene detto lo stato dell'unità *negativa*. Il secondo stato implica la *potenza* proprio nel senso dianzi indicato, e non tutti coloro che hanno raggiunto il primo stadio lo conseguono. Esso richiede un'affermazione, un nuovo uso della coscienza e del volere individuale nel punto in cui non si conosce più che cosa sia il desiderio. Tale è il luogo della pura azione magica e, presa in tal senso, essa conduce al terzo stadio, detto dell'*unità positiva*: non si tratta più di estasi, i residui mistici sono consumati, è la realizzazione del supremo, impronunciabile Mistero (18).

I curiosi in fatto di poteri possono, in ogni caso, riandare alla nota esposizione contenuta nel terzo libro degli *Yoga-sûtra* di Patañjali (19), essendo convinzione generale che un vero yoga, di qualunque tipo esso sia,

(17) Il Garbe rileva anche, giustamente: «Che lo yogî non eserciti pubblicamente tali poteri, ciò viene spiegato con la condizione preliminare per il loro conseguimento, cioè con l'assoluta indifferenza dello yogî per le cose di questo mondo» (citato da R. Rössel, *Die psychologischen Grundlagen der Yagapraxis*, Stuttgart, 1928, p. 85).

(18) Riferimenti in W. Seabrook, *Adventures in Arabia*, Vienna, 1946, pp. 219-220.

(19) Uno schema di questi poteri si trova in S. Das Gupta, *Study of Patañjali*, cit., 161-163; vi sono indicati gli oggetti sui quali, volta per volta, si deve fare *samyama* per ottenerli.

comporta sempre l'acquisizione di poteri sovranormali. In particolare, nei Tantra si parla di queste cinque *siddhi*: *uccâtanam*, ossia allontanare o respingere; *vashikaranam*, soggiogare (le menti, le forze); *stambhanam*, arrestare (ad esempio, arrestare un temporale, togliere la parola ad una persona); *vidveshanam*, suscitare lotte e discordie; *svastyayanam*, proteggere, soccorrere, guarire. Si è già accennato che il risveglio di ogni *cakra* conferirebbe poteri sugli elementi che vi corrispondono. Ad esempio, il risveglio del *svâdhishthâna-cakra* renderebbe possibile, in determinate condizioni, sospendere il potere del fuoco (immunità del corpo dal fuoco) o il suscitarlo senza i determinismi normalmente richiesti dalla sua manifestazione; si torna, cioè, a quanto si è già detto parlando dei *mantra*. Nei testi tibetani da noi spesso utilizzati (20) si trovano queste altre indicazioni: a mezzo del *cakra* della terra si acquista una forza materiale sovranormale, «la forza di Nârâyâna»; a mezzo del *cakra* dell'acqua si potrebbe infondere nel corpo una forza di giovinezza e neutralizzare i processi di logoramento e di decadimento organico (cfr. «l'Acqua di Vita); a mezzo del *cakra* del fuoco si raggiungerebbe il potere di trasmutare e dissolvere le sostanze (il *solve et coagula* ermetico); a mezzo del *cakra* dell'aria si otterrebbe il potere di levitazione da un lato, dall'altro il potere di velocità, sia fisica, sia di proiezione di una imagine di sé nel luogo evocato dal pensiero (bilocazione); a mezzo dell'etere, a ciò si aggiungerebbe la capacità di superare ogni resistenza dell'acqua e della terra, ossia di attraversare acqua e terra come nel campo della medianità accade nei cosidetti fenomeni di apporto. Speciali azioni sul principio solare e su quello lunare conferirebbero inoltre il potere di rendere il proprio corpo senz'ombra o di renderlo invisibile agli altri. Importante è poi – sempre nello stesso testo – il riferimento ad una speciale realizzazione che farebbe da controparte a tutte queste *siddhi*: l'«apertura delle due porte dello spirito», ossia della volontà e della memoria; l'una e l'altra si libererebbero dalla limitazione individuale, spazio e tempo sarebbero «aperti» al *siddha* (21).

Nei Tantra si riconferma poi l'antica idea vèdico-brahmâna (22) e altresì buddhista della superiorità del *siddha* rispetto a qualsiasi «divinità». Il *siddha* ha potere sui «tre mondi», nessun dio – né Brahma, né Vishnu, né Hari-Hara – potrebbe resistergli (23). Così egli avrebbe, in linea di principio, la facoltà di fare quel che vuole e di impedire quel che non vuole, su qualsiasi piano (24). Egli è signore della morte (*mrtyunjaya*) anche nel

(20) W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga*, cit., pp. 198-200.

(21) In *Hathayogapradîpika* (IV, 106, commento) è detto che lo yogî «si libera sia dal dimenticare che dal ricordare», il che allude all'acquisto di una memoria non legata né al tempo come successione, né al cervello.

(22) Cfr. A. Weber, *Die Erhebung des Menschen über die Götter im vedischen Ritual und im Buddhismus*, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Berlin, 20. V.1897.

(23) *Shatcakranirûpana*, 31*a*.

(24) *Shatcakranirûpana*, 45.

senso specifico già letto di poter uccidere a volontà il suo corpo, senza azioni fisiche di sorta, col cosidetto «gesto della dissoluzione» – *samhâra-mûdrâ* – (25), in sé non sapendo che cosa possa dire morire e disponendo della continuità di coscienza su qualsiasi piano. Chi è un *siddha*, secondo le espressioni di Milarepa (26) «va a volontà attraverso le esistenze come un leone indomabile erra liberamente per l'alta montagna». Un potere spesso considerato nel tantrismo è il cosidetto *phowa*, ossia il potere di proiettarsi fuor dal corpo che ci si trova ad avere, in «corpi» corrispondenti ad altre «sedi», cioè ad altri piani cosmici, o anche nel corpo di un altro, tanto da sostituirsi a lui e da comandarlo, da essere il vero inavvertito autore dei pensieri, delle ispirazioni o delle passioni, che l'altro continua a creder sue (27). In particolare, il *siddha* è colui che non può mentire, perché la sua parola è parola di potenza, comando per la realtà; così tutto ciò che dice si realizzerebbe (28). Il tema tantrico fondamentale della unità di *bhoga* e di *mukti* – *tantrani bhukti-mukti karâni* – in lui si attua al limite, secondo la dignità di colui che è *cakravartî*, ossia «signore del mondo», così come possessore della libertà che sta di là da ogni mondo (29). In quanto il ku*nd*alinî-yoga ha in proprio questi ideali, i Tantra affermano che non vi è yoga che gli sia uguale.

In alcuni testi le *siddhi* vengono considerate come sintomi, come segni indicativi d'ordine superiore per le singole realizzazioni iniziatiche tanto da dimostrare che esse non si riducono a semplici stati soggettivi o confusamente mistici. Viene però anche detto, che i «poteri» possono rappresentare un pericolo e un ostacolo rispetto al supremo compimento. Dal punto di vista di una dottrina che della Shakti, della potenza, fa il principio ultimo del mondo, un tale pericolo può solo riferirsi al caso in cui i poteri finiscano col creare una dipendenza, al caso in cui, per così dire, ci si appoggi ad essi, si tragga da essi il senso di sé e della propria libertà invece di averli nella stessa indifferenza e naturalezza con cui l'uomo comune, quando gli occorre, usa un attrezzo qualunque. In tale caso, è evidente che proprio attraverso la potenza si ricadrebbe sotto la legge dell'esistenza condizionata, che resterebbe ostruita la soglia del mondo di chi «si regge senza un sostegno», del dio «nudo», del sidereo portatore di scettro, che solo lui è il principio di ogni magia trascendente. Il fine ultimo di tutte quelle forme di tantrismo – sia induista, sia buddhistico-tibetano – nelle quali il substrato originario della dottrina della Shakti si è veramente purificato e adeguato alla chiarità e alla superiorità della spiritualità aria è, in realtà, soltanto il conseguimento di questa suprema sede.

(25) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 648.

(26) Cfr. W.Y. Evans Wentz, *Tibet's great Yogi Milarepa*, London, 1934, p. 35.

(27) Su ciò cfr. *Shricakrasambhâra-tantra*, ed. cit., p. 23; *Tibetan Yoga*, cit., p. 23.

(28) *Prânavidyâ*, 335.

(29) Cfr. A. Avalon, *Shakti and Shâkta*, cit., p. 649. Propriamente, quella del *cakravartî* è una funzione, la funzione di «centro» o «polo» (letteralmente, la parola vuol dire: il volgitore della ruota, che però non partecipa al movimento di essa). Si tratta evidentemente di una partecipazione, riservata all'adepto, a tale funzione.

Conclusione

A parte le idee che dell'India si hanno al livello popolare (idee a base di Gandhi, fachiri e simili) e a parte certe vedute settarie cattoliche (l'«India panteista»), anche chi ha considerato la tradizione indù su un piano più alto e con maggiore serietà di solito l'ha caratterizzata come l'espressione di una spiritualità essenzialmente ascetico-contemplativa estraniantesi dal mondo, vòlta verso la liberazione in una informe trascendenza, nel grande Brahman nel quale si aspira ad essere riassorbiti come una goccia d'acqua in un oceano. Ridotto il buddhismo a poco più di una morale umanitaria associata alla concezione stereotipa di un evanescente *nirvâna* quale rifugio dal «mondo, che è dolore» (1), soprattutto le concezioni del Vedânta – di cui, peraltro, abbiamo indicato la problematicità in base a critiche mosse ad esse nella stessa India – sono state determinanti per l'idea generale che ci si fa della spiritualità indù; esse sono messe in primo piano dagli epigoni contemporanei più o meno autentici dell'induismo e ad esse si è portata volentieri l'attenzione di ambienti spiritualisti e intellettuali occidentali. Un caso caratteristico è quello di René Guénon: questo eminente esponente del tradizionalismo integrale ha appunto presentato il Vedânta più o meno come la quintessenza e la più genuina espressione del pensiero e della metafisica indù. Non senza relazione con ciò ha potuto venire accreditata facilmente la tesi dell'Oriente (accade che da una certa India, generalizzando, si passi a tutto l'Oriente) come di una civiltà sviluppatasi essenzialmente nel segno della contemplazione della rinuncia al mondo, e di un Occidente sviluppatosi invece nel senso dell'azione, dell'affermazione dell'uomo, del dominio e della potenza.

La parte di verità che, semplificando, può anche avere questa tesi non deve impedire di denunciarne l'unilateralità e l'incompletezza. Infatti, chi ha letto le pagine che precedono avrà avuto modo di riconoscere, nella sto-

(1) Ci dispiace di dover indicare lo stato di fatto, ossia che da nessun'altra opera esistente, fuor dal nostro libro *La dottrina del risveglio*, è possibile avere una idea di quel che fu veramente il buddhismo nelle origini, prima dei suoi successivi sfaldamenti.

ria complessa delle idee e delle correnti indù, l'esistenza di una linea che si differenzia nettamente da tutto ciò che ha potuto propiziare le accennate vedute correnti circa lo spirito dell'India e portare alla stessa antitesi fra Oriente e Occidente nei termini or ora accennati. È vero che attualmente gli orientalisti sono propensi ad attribuire al tantrismo un'importanza assai maggiore di quella ad esso accordata in precedenza (del resto, non è da molto tempo che in Occidente sono giunte notizie serie sul tantrismo); tuttavia non si può dire che esso abbia dato all'India la sua impronta essenziale. Ciò non toglie che la testimonianza che esso costituisce e il suo significato non debbono essere trascurati.

Per le brevi considerazioni conclusive che ora intendiamo svolgere non entra in quistione lo yoga tantrico in senso vero e proprio, ossia come ha*t*ha-yoga e ku*nd*alinî-yoga, con le finalità trascendenti ad esso proprie che, come si è detto – a rischio di deludere coloro che conoscono soltanto lo yoga adattato, minimizzato e praticizzato importato in Occidente e quegli spiriti frivoli che credono che l'uno o l'altro «esercizio» basti per conseguire chi sa che –, possono essere perseguite solamente da pochi individui eccezionalmente qualificati e predisposti. Entra piuttosto in quistione ciò che del tantrismo si riflette in una concezione generale della vita e del mondo, con particolare riferimento allo shivaismo e alla Via della Mano Sinistra.

Ebbene, a riferirsi ad essa vi è pericolo che ciò che in altra sede (2) abbiamo detto per cercar di differenziare un mito dell'Oriente da un mito dell'Occidente dopo aver criticato una serie di vedute inconsistenti e superficiali, perda gran parte della sua base. Avevamo affermato che, semplificando, all'India si poteva attribuire l'ideale della *liberazione*, all'Occidente quello della *libertà*. Da una parte, l'impulso a rimuovere la condizione umana per reintegrarsi in un Assoluto da cui ci si è staccati solo per finire in un mondo di illusione e di *mâyâ*; dall'altro, l'impulso a sentirsi liberi in mezzo ad un mondo che non viene negato ma viene considerato come un campo per l'azione e per la sperimentazione di tutte le possibilità della condizione umana.

Ora, è chiaro che col tantrismo questa stessa differenziazione viene meno, perché, in base al criterio ora accennato, il tantrismo, in via di principio, come spirito – prescindendo dunque da tutta la cornice delle tradizioni locali – sarebbe da dirsi spiccatamente «occidentale»: a maggior titolo, ad esempio, della religione «occidentale», del cristianesimo, negli aspetti secondo i quali esso annuncia un ideale di salvazione da un mondo concepito come una «valle di lacrime», e prospetta il destino di una natura umana irrimediabilmente tarata e bisognosa di redenzione (3). Col tantri-

(2) Cfr. *L'arco e la clava*, cit., cap. XV.
(3) Meritano di venire riferite queste parole di un autore tantrico, B.K. Majûmdar

smo, ci troviamo di fronte ad una congiuntura delle più singolari: le tecniche di una ascesi già conosciute in India non vengono più usate ai fini di una liberazione oltremondana ma per la realizzazione di una libertà nel mondo; ad esse è stato affidato il còmpito di assicurare ad un tipo umano superiore una specie di invulnerabilità che gli permetta di aprirsi a qualsiasi esperienza del mondo, avendo perfino il potere di «trasformare i veleni in farmaci». Lo abbiamo visto: non l'incompatibilità ma l'unità della disciplina spirituale e del godimento del mondo – dello yoga o *sâdhana*, e di *bhoga* – è la parola d'ordine del tantrismo, il quale in pari tempo ha attaccato il Vedânta, ha respinto la concezione «illusionistica» del mondo come *mâyâ*, ha riconosciuto la realtà del mondo in termini di potenza, di Shakti.

E abbiamo incontrato, nel considerare l'etica della Via della Mano Sinistra e le discipline di distruzione dei vincoli, dei *pasha*, forme di una anomìa, di un «al di là del bene e del male», così spinte, da far apparire quasi come dei dilettanti gli annunciatori occidentali della teoria del superuomo. Ma l'essenziale, a questo riguardo, è il rilievo dato ad una dimensione del tutto ignota a questi annunciatori del superuomo: la dimensione, appunto, della trascendenza o, per meglio dire, di una «trascendenza immanente». Non si tratta più della «bionda bestia» né di anarchici individualisti partenti da una concezione materialistica, sconsacrata o darwiniana della vita; si tratta di una libertà che, come abbiamo visto, implica, come antecedente, discipline non diverse da quelle dell'ascetismo tradizionale ad orientamento sovramondano. È, questa, una posizione quasi senza riscontro nella storia universale delle idee.

Come abbiamo accennato nell'introduzione, si fa risalire al periodo verso la metà del primo millennio dell'èra volgare la diffusione del tantrismo in India. Per le formulazioni propriamente dottrinali delle sue concezioni ci si può riportare ad un periodo più tardo, al massimo, di un secolo e mezzo. Così resta pur sempre una distanza di un bel numero di secoli dall'epoca attuale. Ora, è interessante che, partendo dalla concezione tradizionale indù delle quattro età del mondo, dei quattro *yuga*, il tantrismo ha anticipato una problematica che si attaglia ottimamente ai tempi presenti. Esso ha prognosticato quella fase dell'età ultima, del *kali-yuga*, i cui tratti essenziali – come epoca di dissoluzione – sono inoppugnabilmente riconoscibili in tanti fenomeni e processi dei tempi nostri. In relazione a ciò, il tantrismo ha ritenuto scadute le forme tradizionali che in precedenti epo-

(introduzione al *Tantratattva*, vol. II, pp. XII, XIV): «Tanto lo jñâna-yoga di Shankara quanto il bhakti-yoga [la via devozionale] di Râmânuja concordano nel punto di vista pessimistico. L'antro del dolore, la valle delle lacrime, la dimora dei tormenti ed altre designazioni analoghe, con cui le scuole della filosofia trascendente esprimono il loro disprezzo per il mondo, non trovano posto nei Tantra... [chi pratica il tantrismo] consegue la liberazione fruendo degli oggetti di fruimento offerti dal mondo, di cui i praticanti di altro indirizzo vengono privati».

che avevano per presupposto una diversa situazione esistenziale e un diverso tipo umano, esso si è posto il problema di quelle nuove forme e di quelle nuove vie che anche nell' «età oscura» possono essere efficaci per la realizzazione dello stesso ideale di altri tempi, ossia per il risveglio nell'uomo della dimensione della trascendenza. A tale riguardo, come abbiamo visto, viene però fissato un limite. La via da scegliere, secondo i Tantra, è quella che in altri tempi era stata tenuta segreta in vista dei pericoli che essa presenta. Essa si addice soltanto ad una piccola minoranza (ai *vîra* e ai *divya*); implicitamente viene esclusa la gran massa perché, si afferma, la gran massa nell'età oscura corrisponde al tipo del *pashu*, dell'uomo animalesco, vincolato, conformista, che non comprenderebbe la dottrina o che da essa, a causa della sua non-qualificazione, sarebbe portato alla rovina. Si potrebbe ben dire che l'essenza della via proposta per i tempi ultimi sia riassunta dal detto «cavalcare la tigre», e a noi sembra che una simile formula mantenga la sua validità. Non pensiamo affatto di proporre il tantrismo al mondo occidentale moderno, di importarlo ad uso degli Occidentali nelle sue forme originali che, come si è visto, sono strettamente, inscindibilmente contessute con le tradizioni locali indù e tibetane e col corrispondente clima spirituale (4). Tuttavia alcune sue idee di fondo (sempre nel campo della visione generale del mondo e del problema dei comportamenti, lasciando da parte tutto quanto ha attinenza col piano specifico iniziatico e yoghico) possono venire considerate proprio da chi vuole affrontare la problematica dei tempi attuali assumendo le posizioni più avanzate: per tentare alcune riformulazioni valide.

Noi stessi in un libro che s'intitola *Cavalcare la tigre* abbiamo cercato, in uno spirito non diverso da quello della Via della Mano Sinistra, di indicare gli orientamenti esistenziali che per un tipo umano differenziato s'impongono in un'epoca di dissoluzione, in un mondo dove «Dio è morto» (naturalmente, si tratta solo dell'imagine teistica propria alla prece-

(4) Un esempio tipico di riduzione del tantrismo ad uso dell'uomo occidentale è il libro di O. Garrison, *Tantra, the Yoga of Sex* (New York, 1964, uscito purtroppo anche in traduzione italiana), libro al disotto di ogni critica e pieno di spropositi, intonato ad uno slavato spiritualismo — l'autore, un Americano, indica come suo ispiratore un «Maestro» che «ha un avviato studio legale a Bombay» (!!!). Un altro esempio circa il livello dei trapianti è costituito da un Ordine Tantrico organizzato in America nel periodo fra le due guerre mondiali — *The Tantric Order of America* — il quale pubblicava anche una rivista dove non si tralasciò di ricordare che «non vi è quantità di dollari sufficiente per ricompensare una iniziazione tantrica». Per lo meno, qui non ci si teneva sul piano di uno scialbo «spiritualismo» dato che scoppiarono scandali e si ebbero procedimenti giudiziari per la strage che questi tantrici, specie il loro Gran Maestro che aveva preso modestamente il nome di «Um l'Onnipotente», facevano di giovani ragazze americane, forse non perché queste si fossero lamentate delle «iniziazioni» ricevute, ma perché i loro genitori non erano propriamente d'accordo (a quei tempi non v'era ancora la *beat generation*). (Cfr. Omar Garrison, *Tantra, lo yoga del sesso*, Astrolabio, Roma, 1966 – N.d.C.).

dente religione devozionale entrata in crisi), dove si è giunti al punto zero dei valori e dove le sussistenti strutture tradizionalistiche sono residui, spoglie incapaci di fornire ancora un vero sostegno e un vero senso alla vita. In un'altra nostra opera, *Metafisica del Sesso,* nel tentativo di indicare quelle valenze del sesso che possono venire contrapposte alle forme di esso che nella civiltà contemporanea hanno un carattere tanto endemico e quasi ossessivo quanto primitivistico e a quella torbida, infera sessualità che è la base sulla quale la psicanalisi freudiana ha costruito il suo edificio, siamo stati portati in via naturale a considerare proprio la potenziale trascendenza dell'esperienza del sesso che, come si è visto, costituisce il fondamento delle pratiche sessuali del *vâmâcâra* tantrico.

Così può darsi il caso che oltre a far conoscere al lettore una vena insospettata della spiritualità indù, vena assai diversa da quella ad orientamento contemplativo vedântina e neo-vedântina, oltre ad aver presentato una delle forme più interessanti di yoga, il ku*nd*alinî-yoga, nei suoi veri termini, senza assurdi tentativi di adattamento e di volgarizzazione, la presente esposizione possa parimenti suggerire ad alcuni qualche spunto non peregrino di meditazione anche fuor dagli studi orientalistici e a tutto ciò a cui i nostri contemporanei possono interessarsi per semplice curiosità: forse nello stesso àmbito dei problemi personali.

Appendice I – *Bardo*: Azioni dopo la morte

Nell'ultimo periodo sono stati portati a conoscenza della cultura occidentale, mediante traduzioni, alcuni testi lamaici riguardanti le esperienze dell'oltretomba e le possibilità che anche in questo stato si offrono all'Io (1). Sono testi che presentano un interesse particolare perché in Occidente, anche per via della religione venuta a predominare in esso, non si ha quasi nessuna idea di simili orizzonti. Inoltre, essi meritano di venire qui considerati trattandosi, come è stato riconosciuto dagli stessi traduttori (2), di «insegnamenti più o meno tantrici».

Per quanto la visione del mondo che sta alla base di tali testi sia prevalentemente mahâyânica, spiccatamente tantrico è, infatti, lo spirito degli insegnamenti contenutivi. L'azione qui si afferma nel punto stesso della morte e di là dalla morte: un'azione intesa a sospendere il giuoco karmico delle cause e degli effetti e a far realizzare eventualmente l'incondizionato.

Già da tempo la tradizione indù sia brahmâna sia buddhista oltre al caso del *jîvan-mukta*, ossia di colui che si libera già da vivo dai vincoli dell'esistenza, aveva considerato quello del *videhamukta*, ossia di colui che solo quando il suo spirito, con la morte, si scioglie dal corpo, o in uno stato successivo, consegue la pienezza della liberazione. E come altre tradizioni, anche semplicemente religiose, essa aveva messo in rilievo l'importanza che nei riguardi dell'oltretomba hanno il modo e la disposizione con cui si

(1) Il testo principale è uscito a cura di W.Y. Evans Wentz col titolo *The Tibetan Book of the Dead or the after-death experiences on the Bardo-plane* according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English rendering (London, 1927); poi si tratta dei testi curati e tradotti dagli stessi autori, contenuti nel volume già ripetutamente citato *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, London, 1935, p. 232 sgg. Nelle citazioni del presente capitolo indicheremo il primo testo con *Bardo Thödol*, il secondo con *Tibetan Yoga*. Più di recente G. Tucci ha pubblicato la traduzione italiana di un testo dello stesso tipo (*Il Libro tibetano dei Morti*, Milano, 1949), testo che in alcuni punti è più completo di quello su cui si è basata la traduzione inglese.

(2) *Bardo Thödol*, p. 213.

muore. Però soltanto il tantrismo doveva formulare una vera e propria «scienza della morte» e dare uno speciale risalto al principio della «libertà dell'agente» nei riguardi degli stessi destini ultraterreni.

Tuttavia questo principio non poteva venir fatto valere per la gran massa degli uomini, per la quale la morte rappresenta una crisi profonda. Il cambiamento di stato che vi corrisponde si accompagna con una specie di deliquio o tramortimento e secondo una concatenazione quasi meccanica e fatale di cause e di effetti (le cause essendo tutto ciò che si è compiuto in una data vita e che ha avuto incidenze profonde), chiamata *karma*, si determinerà una nuova esistenza condizionata non legata alla precedente da nessuna continuità di coscienza veramente personale («come una fiamma ne accende un'altra»). Si può rilevare che uno dei significati di *pashu* – uomo comune, vincolato – è «vittima sacrificale», animale da sacrificio; il che riporta ad una delle due vie dell'oltretomba considerate dalla tradizione indù, al *pitr-yâna*. Seguendo questa, che è la via calcata coattivamente dai più, la morte ha appunto un effetto dissolutivo per la personalità, la quale si scioglierebbe di nuovo nelle forze ancestrali del suo ceppo come un animale è sacrificato agli dèi, ad alimentare nuove vite; per cui, a sussistere sarebbe soltanto l'accennato meccanismo karmico. Ma anche nei riguardi dell'altra via, della «via degli dèi», *deva-yâna*, l'insegnamento generale non dava molto risalto alla libertà dell'agente, concepiva i varî cambiamenti di stato, eventualmente fino alla Grande Liberazione, in modo quasi automatico, come semplici effetti di una forza e di una conoscenza preesistenti (3). I testi, di cui ora diremo, concepiscono invece un più alto grado di indeterminazione e di libertà, e la possibilità di dirigere i processi sovraterreni «come si dirige un cavallo con la briglia». Attraverso «l'angusto, pericoloso passaggio del *bardo*» (*bardo* è la designazione dello stato nell'aldilà) i determinismi karmici possono venire arrestati (anche quelli che «avrebbero condotto nel più profondo degli inferni»), può venire conseguita la stessa Grande Liberazione o, almeno, si può determinare un migliore destino.

Però, ripetiamolo, queste non sono possibilità offerte a tutti. Il presupposto è che già in vita sia stato percorso un tratto della Via, che, in genere, si sia già cercato l'incondizionato, senza giungere alla mèta ma, tuttavia, avendo spostato in una certa misura il centro di sé fuor dalla pura esistenza sa*m*sârica. Così i testi mettono sempre di nuovo in rilievo «la grande

(3) In testi come la *Kaushîtaki-upanishad* (I, 2-3) la Luna, luogo simbolico dove si ridissolvono e «sono sacrificati agli dèi» coloro che sono trasportati lungo il *pitr-yâna*, viene anche considerata come una possibile stazione di passaggio della «via degli dèi», stazione lasciata indietro per una definitiva ascesa da chi sa rispondere a determinate domande. Se non si è capaci di ciò, si compie il destino «secondo le opere». Come una delle risposte è indicata la frase «Io sono la verità» che, mediante una delle abituali etimologie convenute, viene spiegata come «esser altro dalle energie vitali» (I, 6).

importanza di aver avuto esperienze». Anche per tali persone la morte si presenta più o meno con i caratteri che generalmente ha per i *pashu*: interviene ad un dato momento, per la forza di cause estranee. Gli insegnamenti in parola tendono a far sì che ciò non vada a rappresentare una interruzione, ma anzi che si possa trar partito degli stati *in extremis*, o postumi, ai sensi dei fini già perseguiti in vita.

La conoscenza chiara, oggettiva di siffatti stati è il punto di partenza: essi vengono indicati con la precisione di un *Baedeker* – il Woodroffe dice appunto: *a traveller's guide to other worlds* (4). Insieme ad una descrizione degli stati destinata ad un orientamento, viene dato il loro senso e sono indicati gli atteggiamenti da assumere in ciascuno di essi. Tale è il contenuto del *Bardo-Thödol*, del cosidetto *Libro tibetano del morto*, che è stato messo in relazione con il *Libro dei Morti* egizio, come pure con alcuni trattati medievali, ad esempio con l'*Ars Moriendi* (5). Il libro appartiene alla categoria dei *terma*, ossia delle «rivelazioni segrete»; ha dunque il carattere di un trattato iniziatico. Secondo la tradizione, nella sua forma originaria esso sarebbe stato redatto dal taumaturgo Padmasambhava, inviato nel Tibet nell'ottavo secolo, da lui nascosto, in sèguito sarebbe stato riportato alla luce dai suoi discepoli.

Sotto un certo aspetto, esso ha il carattere di un viatico: viene letto dai lama a chi è in punto di morte, per prepararlo a ciò che avverrà. Non viene nemmeno escluso un mantenimento del contatto, cioè la possibilità del maestro di sostenere magicamente l'anima dopo il venir meno del corpo e di infonderle un potere di ricordo e di conoscenza, cosa che ovviamente presuppone *guru* di un rango davvero superiore. Ma il tutto resta sempre chiuso in un àmbito essenzialmente iniziatico. Del resto, era anche antico insegnamento ellenico che «chi non è iniziato, restando del tutto lontano dal suo compimento, è immerso nel fango, sia in questa vita, sia – e a maggior ragione – nell'altra». E s'incontra anche l'importante idea di «iniziazioni doppie, quelle di quaggiù, che sono preparazioni a quelle di lassù» (6); le seconde si possono appunto far corrispondere alle esperienze nel *bardo* di cui si parla nei testi tantrico-tibetani.

Senza voler trattare del problema generale dell'oltretomba, qui varrà riprendere quanto si è già accennato a proposito della fisima rincarnazionistica. Soprattutto dal punto di vista buddhista (e il Mahâyâna è una forma di buddhismo), l'uomo come individuo non costituisce una vera unità, è un aggregato di stati, di coscienze e di elementi. Ciò che, come «vita», generalmente preesiste alla nascita e si continua dopo la morte non è un «Io» bensì la forza centrale che ha determinato un simile aggregato e che, dopo

(4) *Bardo Thödol*, p. XXVII.

(5) Di quest'ultimo testo esiste una traduzione inglese: *The Book of the Craft of Dying*, a cura di F.M.M. Comper, London, 1917.

(6) Cfr. Olimpiodoro, *In Plat. Phaed.*, 14 (ed. Norvin).

che questo con la morte si dissolve, andrà a determinarne di nuovi, secondo le cause immanenti destate nella precedente esistenza o in essa non esaurite. Una tale forza la si potrebbe chiamare l'«Io s*am*sârico» se questa non fosse quasi una contradizione in termini. A tale riguardo, il buddhismo usa il termine *santâna*, che vuol dire corrente, flusso, concatenazione di stati. Non si tratta né del principio trascendente shivaico, perché esso qui è travolto e quasi sommerso dalla Shakti quale «desiderio», quale forza cieca e irrazionale assetata di vita e estroversa, e non si tratta nemmeno dell'Io individuale cui l'uomo comune può riferirsi, questo riguardando soltanto una sezione o tratto di tale flusso, condizionato dalla contingente unità di un dato aggregato (7).

Con la morte, dunque, l'aggregato si dissolve, l'un essere dà luogo a varî esseri («nutre» varî esseri), a varie coscienze che vanno a seguire ognuna la propria legge. Resta la forza centrale aggregatrice (ad essa va riferito l'*antarâbhava* di cui si è già parlato: cfr. cap. 9), capace di ripullulare, di rimanifestarsi in questo o quel piano di esistenza condizionata: non necessariamente di nuovo nel piano umano e terrestre (8).

Nel caso di persone datesi alle discipline iniziatiche o che circostanze specialissime abbiano condotto a analoghe «aperture», le cose vanno in modo diverso perché in loro non agisce e sopravvive soltanto la forza s*am*sârica da noi detta «aggregatrice» ma è anche presente un vero Io sotto le specie di un principio extras*am*sârico che mantiene una sua forma, anche se staccata da tutti quegli elementi psichici e sottili che si riferivano esclusivamente alla condizione umana (9). A tale Io resta un margine di libertà, una virtuale indeterminazione rispetto alle leggi karmiche. La parola tibetana *bardo* si compone di *bar*, che vuol dire «fra», e *do*, «due», tanto da significare «fra i due». Su tale base essa è stata prevalentemente tradotta con «stato intermedio», nel senso di stato posto fra l'una «vita» e l'altra. Ma il significato principale ci sembra invece essere «stato fra i due» nel

(7) Tuttavia questo Io effimero è il riflesso di una forma eterna che è il suo «Nome» e che gli preesiste sul piano supertemporale. Alla morte, il riflesso viene riassorbito, come nel sonno prolungato la coscienza normale è riassorbita e scompare. Solamente chi è divenuto un «Vivente», chi ha conseguito il Risveglio, assume, morendo, quella forma e realizza il suo Nome; egli viene inscritto nel «Libro dell'Eterno» o, come si diceva nell'antico Egitto, nell'«Albero della Vita».

(8) In particolare, è possibile che le componenti dissociate d'ordine vitale più basso si ridissolvano in ceppi manifestantisi anche in specie animali — questo essendo il vero senso (come il lama Dawa Samdup lo rileva: *Bardo Thödol*, p. 44) dell'insegnamento dato nella forma simbolico-popolare di «rinascite animali».

(9) Secondo gli antichi insegnamenti misterici ellenici, è in tal modo che il νοῦς o mente, si separerebbe dalla ψυχή o anima; la forma rivestita dal primo è il σῶμα πνευματικόν, il «corpo di pneuma» o «spirituale», che partecipa della natura dell'aria e dell'etere luminoso e che aggregandosi al superiore principio sopravvive alla morte. Cfr. V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1950, pp. 61-62.

senso appunto di stato incerto, di stato non ancora univocamente determinato, quasi di «bivio»: interpretazione, questa, che gli stessi traduttori del testo in varî punti hanno dovuto seguire. L'insegnamento in parola si basa dunque sulla indeterminazione che gli stati postumi e lo stesso punto della morte offrono a chi, avendo seguìto in vita una disciplina spirituale, eviti o superi la crisi-deliquio inerente al cambiamento di stato. Costui può intervenire. Egli può guidare il proprio destino. E se le sue forze non dovessero essere sufficienti per fargli realizzare subitamente la suprema liberazione, gli sono indicati i mezzi per scegliersi una sua nuova manifestazione nel mondo condizionato e per evitare il peggio.

Dai testi vengono soprattutto considerati tre *bardo* – tre piani di indeterminazione, corrispondenti ad altrettanti bivî o punti di svolta e a sedi gerarchicamente ordinate: il *chikhai-bardo*, il *chönyid-bardo* e il *sidpa-bardo*. Sono tre livelli, ad ognuno dei quali si presentano dunque delle porte, in serie. Chi non riesce al livello del primo *bardo* ha ancora la possibilità di riprendersi al livello del secondo *bardo*; se anche in questo la prova fallisce si offrono le possibilità del terzo *bardo*, riguardanti manifestazioni in forme più condizionate. Senonché, è possibile che anche al livello del terzo *bardo* l'azione fallisca; questo è il caso quando i residui sa*m*sârici mantengono una forza tale da neutralizzare le iniziative del principio-Io. Allora il processo si svolge come per un *pashu*, per un essere comune. Non vi è più da parlare di una vera continuità, la morte non ha ridestato un «Vivente», è semplicemente la forza sa*m*sârica aggregante ad agire secondo l'accennato meccanismo di cause ed effetti, nel segno del desiderio, della «sete», fino a generare un nuovo fantasma di vita individuale.

Dopo di che, possiamo considerare partitamente le diverse possibilità dell'oltretomba. Al centro dell'intero insegnamento pratico troviamo la dottrina mahâyânica, tantrica e vedântina dell'identità. Non vi è differenza fra l'Io e il Principio, l'uomo nella sua essenza *è* il Principio, ma non sa di esserlo. È libero, quando superando l'«ignoranza» realizza tale identità riconoscendo l'illusorietà metafisica di tutto ciò che presenta i tratti di un «altro», di realtà distinta, sia naturale, sia divina, sia demonica. Una tale conoscenza consuma ogni vincolo e distrugge ogni spettro oltremondano. Sempre di nuovo, in ogni fase, il testo esorta a tenersi saldamente a questa verità. Essa è la chiave di tutto.

Per il resto, bisogna apprendere anzitutto la «tecnica della morte». Come è deleterio l'atteggiamento abbandonato, tamasico, stanco che si assume ogni sera all'avvicinarsi del sonno, del pari sarebbe deleterio quello, misto di orgasmo, di angoscia o di torpore, che i più assumono al momento di dipartirsi da questo mondo. «Una fede indomabile congiunta ad una suprema serenità della mente è necessaria al momento della morte» (10). L'animo non deve vacillare; non si deve lasciare che la mente vaghi nem-

(10) *Tibetan Yoga*, p. 80.

meno per un istante (11). Recidere in pari tempo ogni attaccamento, spegnere ogni odio (12). Più che l'uso di imagini religiose, nel cambiamento di stato sarebbe d'importanza capitale rievocare ciò che nella vita si è realizzato di là dalla vita e tenersi fermi in tale ricordo, avendo nel contempo presente gli insegnamenti circa la fenomenologia dell'oltretomba. «Qualunque siano le pratiche religiose che ognuno può aver seguìto – viene detto (13) – durante i momenti della morte si producono varie illusioni deviatrici... L'acquisto di esperienza da vivi è assai importante: coloro che hanno conosciuto il Principio della loro coscienza e così hanno avuto esperienze adeguate, dispongono anche di un grande potere durante le alternative (*bardo*) dei momenti della morte, quando la chiara luce sorge».

Ecco una formula pronunciata al letto di morte: «O nobile X (nome), per te è venuto il tempo di cercare la via. Il tuo respiro sta per cessare. Già il tuo maestro ebbe a metterti di fronte alla luce splendente. Ora stai per sperimentarla nella sua realtà nello stato *bardo*, dove tutto è simile al vuoto e al cielo senza nubi e dove l'intelletto nudo, senza macchia, è come una vacuità trasparente senza circonferenza e senza centro. In questo modo hai da conoscere te stesso, risiedendo in questo stato. Io stesso, in tale istante, mi pongo davanti a te» (14). Una suprema presenza a se stessi è dunque necessaria in questo punto, il più importante di tutta una vita.

La fenomenologia della morte è data nei seguenti termini: «La luce [insieme agli aspetti visivi della realtà] resta sommersa e l'elemento grossolano [il corpo, la sensazione del corpo] è sommerso. I pensieri svaniscono. Il sottile [qui si allude non alla forma sottile ma ad alcuni fenomeni sottili che intervengono al momento del distacco] svanisce» (15). Il venir meno della luce sensibile e del senso del corpo viene anche descritto nei termini di quel passaggio attraverso gli elementi di cui si parlò nell'antica misteriosofia, dove venivano provocate sperimentalmente o anticipate le stesse trasformazioni sopravvenienti in via naturale con la morte: la terra si dissolve in acqua, l'acqua in fuoco, il fuoco in aria, l'aria nell'etere (16). Si tratta di stati interiori nei quali «cade completamente la percezione di qualsiasi cosa materiale, scompare [il senso del] l'elemento grossolano».

(11) *Bardo Thödol*, pp. 94-95.

(12) *Tibetan Yoga*, p. 244. Cfr. Porfirio (in V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, Payot, Paris, 1950, p. 69): «Bisogna purificarsi al momento della morte come quando si è iniziati ai Misteri — liberare l'anima da ogni passione malvagia, frenarne i trasporti, bandire l'invidia, l'odio e la collera al fine di possedere la sapienza quando si esce dal corpo».

(13) *Tibetan Yoga*, p. 151.

(14) *Tibetan Yoga*, p. 91.

(15) *Tibetan Yoga*, p. 233.

(16) *Tibetan Yoga*, p. 235; *Bardo Thödol*, p. 93. La successiva esperienza del «Sole di Mezzanotte» dopo aver attraversato gli elementi nei Misteri antichi (cfr. Apuleio, *Met.*, XI) potrebbe non esser priva di relazione con la prima luce sperimentata nel *Bardo*.

Parallelamente avverrebbe anche il riassorbimento dei sensi. Per prima, si estinguerebbe la coscienza visiva, poi l'olfattiva, poi la gustativa, poi la tattile, poi l'uditiva. È insegnamento upanishadico che in tale stato tutte le facoltà sono riassorbite nella loro radice, nel *manas*, poi nella forza vitale; avvenuto il distacco, questa, come una forma sottile luminosa, è il veicolo che assume lo spirito di chi da vivo ha già partecipato alla conoscenza, nei successivi cambiamenti di stato (17). D'altra parte, è possibile che l'anzidetto passaggio attraverso gli elementi non sia privo di relazione con i *cakra* più bassi, abbia cioè un certo rapporto con lo sciogliersi della parte «elementare» dell'aggregato umano. L'«aria» corrisponde al *cakra* del cuore e lo spazio compreso fra esso e il *cakra* dell'etere può considerarsi come quello in cui, alla morte, avviene la crisi vera e propria della coscienza individuale, come sùbito si dirà.

I testi indicano anche alcuni segni particolari interiori e esteriori forieri del trapasso. Il morente percepirebbe esteriormente una luce prima biancastra, simile al chiarore lunare, poi rossiccia. Il commento al testo rileva che qui si tratta delle stesse impressioni avute, in una specie di estasi, da alcune personalità europee in punto di morte quando esse hanno pronunciato parole come «La Luce !» o «Più Luce !» (*mehr Licht* - Goethe) o «La Luce sorge!»; ignorando la vera natura del fenomeno esse possono aver creduto già ad una trasfigurazione mentre si tratterebbe di mutamenti psicofisici della facoltà visiva provocati dal processo della morte, i quali naturalmente nel profano hanno una fortissima componente emotiva (18). Interiormente verrebbe sperimentata invece una specie di «fumo» (che oscura la mente). È, questo, il punto della crisi. La supera chi, grazie alla disciplina yoghica a cui si era già dedicato, in quel punto riesce a mantenere «libero da formazioni mentali lo spirito»; allora «le esperienze di questo processo, appena si producono, si sciolgono nello stato naturale di calma» (19). Costui può dunque giungere senza discontinuità al punto culminante, che è quello del folgorare della luce trascendente messa a nudo dal dissolversi della concrezione fisica individuale a distacco completo (secondo il testo, ciò avverrebbe tre giorni e mezzo o quattro giorni dopo la morte). Negli altri, interverrebbe invece una parentesi di deliquio, di incoscienza, dalla quale ci si riprenderebbe soltanto dopo questo periodo; periodo, che è anche quello in cui le componenti e le «coscienze» secondarie dell'essere umano si rendono gradatamente autonome e seguono una loro via, finendo spesso in quella zona di «influenze erranti», serbatoio di forze sub-personali, inferiori o residuali, che sono essenzialmente esse a dar luogo alla fenomenologia «spiritista» e medianica (20). Per un certo periodo può sus-

(17) Cfr. *Brihadâranyaka-upanishad*, IV, iii, 38; IV, iv, 1-4.

(18) *Tibetan Yoga*, p. 235.

(19) *Tibetan Yoga*, p. 244.

(20) Cfr. R. Guénon, *L'erreur spirite*, Paris, 1923 (tr. it.: *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1988).

sistere anche una forma relativamente unitaria che è una specie di doppio, di imagine spenta ed automatica del defunto; è come un secondo cadavere – cadavere psichico – che egli ha lasciato dietro di sé.

Dopo il tramortimento, la coscienza si ridesterebbe in uno stato di lucidità sovrannaturale e avrebbe l'esperienza decisiva, quella del manifestarsi della luce assoluta primordiale come una folgorazione («dal mezzo di quella luce, il suono dell'assoluto con voce violenta come rombo di mille tuoni che scoppino nello stesso momento»). È la prova. L'Io dovrebbe vincere ogni terrore ed essere capace di identificarsi con questa luce, di riconoscersi in essa perché può dirsi che metafisicamente essa è la sua stessa natura. Essere capaci di ciò, significa conseguire in un attimo la Grande Liberazione, realizzare l'incondizionato. Ogni *karma*, ogni residuo è distrutto. Nel testo è detto che dovrebbe essere come l'incontro «di un'antica conoscenza». L'effetto viene riferito all'unirsi in una sola cosa – «come l'acqua di un fiume si congiunge con quella del mare» – di ciò che si era acquisito e di ciò che non si era acquisito (21), l'acquisito essendo la conoscenza, la luce che si era già raggiunta in vita, il non-acquisito la totalità di essa, che ora si manifesta.

Ma questa prova può anche non venir superata, si può essere terrorizzati, si può non avere l'intrepidezza, lo slancio quasi sacrificale, la lucidità necessaria per l'identificazione fulminea e per la completa, istantanea arsione del velo dell'*avidyâ*, dell'ignoranza trascendentale. Allora, con questa prova, si è mancata la prima, più alta possibilità oltremondana, si scende di un gradino, si passa dal *chikhai-bardo* al *chöniyd-bardo*, si passa a piani nei quali al morto si presentano analoghe alternative, con la differenza che ora non si tratta più di esperienze libere dalla forma. Si dirompe invece un mondo fantasmagorico di visioni e di apparizioni avente un carattere simile al sogno. Infatti, esso sarebbe generato da una fantasia passata allo stato libero, non più soggetta al controllo dei sensi, che pertanto acquista, potenziati, i caratteri di quella che abbiamo chiamato l'imaginazione magica. Con una veemenza elementare essa è portata a generare simili visioni per proiezione e esteriorizzazione di contenuti della coscienza e della subcoscienza, e di forze già chiuse nella parte occulta, sotterranea dell'essere umano. Questo è il piano, anche, di una possibile liberazione per coloro che non concepirono l'incondizionato nella sua nuda purezza metafisica bensì sotto la specie di una qualche figura divina, di un simbolo, di una imagine cultuale. Qui ciò che decide è la capacità di superare il miraggio e di giungere ad uno stato di identificazione con un simile mondo fantasmagorico. È una prova che ha due gradi.

Il principio cessa dunque di apparire nella sua natura libera da forma e folgorante e si sensibilizza, a tutta prima, sotto le specie di varie figure divine maestose e splendenti che si presentano in serie, in sette giorni – il

(21) *Tibetan Yoga*, pp. 233-234.

giorno avendo qui evidentemente un significato simbolico, un giorno potrebbe comprendere intere epoche dei mortali qualora una correlazione temporale potesse venir stabilita. Non superata l'una apparizione, nel giorno successivo si presenta l'altra. Superare, come si è detto, significa identificarsi. «Non essere debole – esorta il testo – supera ogni attaccamento [alla tua natura finita]». Qualunque cosa appaia, essa va conosciuta come un riflesso. «O nobile! Questi regni non vengono da qualcosa di esterno... anche le divinità non vengono da qualcosa d'altro; esse esistono dall'eternità entro le facoltà del tuo stesso spirito. Riconosci esser questa la loro [vera] natura». Viene data questa formula propiziatrice: «Allontanato ogni timore o terrore [per qualsiasi apparizione], che io possa riconoscere tutto ciò che vedo come un riflesso della mia coscienza. Possa non temere il vincolo [sia delle] divinità benigne [che] delle irate, semplici forme del mio stesso pensiero» (22). Se non si è da tanto, «quale pur sia la contemplazione o devozione praticata durante l'esistenza come uomo», sorgerà uno spavento, un'angoscia; si darà indietro dinanzi allo splendore e alla potenza di quei miraggi e con ciò stesso si mancherà la liberazione.

È importante il riconoscimento che dal momento che le proiezioni utilizzano imagini latenti della coscienza profonda del trapassato, sarà naturale il presentarsi di figure e di scenari corrispondenti a quelli della sua fede e della sua tradizione. Così nel secondo *bardo* il buddhista, il cristiano, il maomettano, lo sciamano, ecc. vedranno ognuno gli iddii, i paradisi e gli inferni della rispettiva credenza (in un commento al testo, il lama Dawa Samdup lo ammette esplicitamente) e così cadono vittime dell'illusione, perché il còmpito è appunto superare la particolarità e l'esteriorità di queste forme proiettate, nello stato di assoluta autoidentità dell'essere reintegrato (23). Chi appartiene alla tradizione tantrico-tibetana ora «vedrà» le figure divine dei culti più alti e chiari di questa stessa tradizione; si troverà faccia a faccia con Vajrasattva, Ratnasa*m*bhâva, Amitâbha, Amonghasiddhi e via dicendo. A tale riguardo si parla senz'altro dei «sette gradi dell'imboscata» (24). L'imboscata è costituita appunto dall'apparenza oggettiva di tutte queste divinità, generata soltanto dall'impotenza e dalla limitazione interna, dall'«ignoranza» del morto non completamente superata e agente, qui, in modo magico. In particolare, vengono indicati i «residui» che, dinanzi a ciascuna di quelle figure divine, in ognuno dei «giorni» fanno nascere la paura e allontanano da esse – ossia da se stessi.

(22) *Bardo Thödol*, pp. 103-104, 121-122. Cfr. Agrippa (*De Occulta Philosophia*, III, 41), secondo il quale le esperienze d'oltretomba non sarebbero avvenimenti reali ma soltanto apparenze percepite dall'imaginazione, come in un sogno. Egli ricorda che Orfeo le chiamò: «il popolo dei sogni», come pure il detto: «Le porte del regno di Plutone non si possono aprire; all'interno vi è il popolo dei sogni».

(23) Anche le concezioni che ognuno ha coltivato riguardo l'oltretomba avrebbero una loro parte nel «sogno cosmico» del morto.

(24) *Bardo Thödol*, p. 131.

Dinanzi a Vajrasattva si tratterebbe di residui dell'ira e dell'avversione; dinanzi a Ratnasa*m*bhâva, dell'attaccamento; dinanzi a Amonghasiddhi, dell'invidia e della *hybris*, e così via.

Non superando la prova costituita dal mondo divino calmo e radioso, il panorama, quasi per una mutazione caleidoscopica, si trasforma. Come se la stessa paura si proiettasse e oggettivasse nelle figure divine, alle divinità calme e luminose subentrano divinità terrifiche, irate, distruttive, scatenate, divinità di tipo kâlico e shivaico – in realtà, sono le stesse di prima, con tratti mutati, in loro altri aspetti (25). E si ripresenta la prova della identificazione che, naturalmente, qui è più difficile superare. A tanto, occorrerebbe aver praticato in vita, su una linea più o meno dionisiaca, proprio il culto di divinità del genere; solo allora si potranno «svestire» tali divinità e in esse si potrà realizzare l'integrazione di stati spirituali già conosciuti nelle culminazioni di pratiche e riti terreni (26). Altrimenti, di nuovo, si darà involontariamente indietro, si «fuggirà».

A questo livello, e ancor più al livello successivo, a quello del *sidpa-bardo*, la maggiore difficoltà sarebbe dovuta al fatto che le forze e le tendenze sopravviventi alla dissoluzione dell'aggregato umano e, per così dire, portate appresso, agiscono in modo automatico, quasi «fatale». Così, a partire da questa fase, viene detto (27) che gli impulsi atti a sviare essendo assai potenti, questo è il momento in cui è quanto mai necessario ricordarsi gli insegnamenti contenuti nel *Bardo Thödol*. Il superamento della prova al secondo livello porterebbe al «trasferimento» in uno dei «portatori del *vajra*», l'assegnazione ad uno dei regni delle forme pure che, in parte, attraverso la figurazione dei cosidetti Dhyâni-Buddha, hanno relazione con gli stati spirituali realizzati nell'una o nell'altra fase del *dhyâna* yoghico. Nell'insieme, si tratta delle regioni gerarchicamente più alte del mondo manifestato, chiamate in tibetano *og-min* (in sanscrito: *anishta-loka*), ossia «non più caduta» = sedi da cui non si cade più. Si può accennare che per queste sedi varrebbe la legge, che «coloro che hanno lo stesso grado di conoscenza e di sviluppo spirituale si vedranno reciprocamente» (28) mentre gradi diversi renderebbero gli uni invisibili agli altri.

L'ordine delle apparizioni va dunque dall'assoluto al relativo dall'immediato al mediato, dall'informale al formale. Il punto essenziale è che è soltanto l'atteggiamento dell'Io a produrre le trasformazioni e i trapassi dei contenuti dell'esperienza. Le divinità irate e scatenate non riflettono e oggettivizzano che la stessa paura dell'anima nella sua incapacità di

(25) *Bardo Thödol*, p. 131.

(26) *Bardo Thödol*, pp. 132, 143. Qui si torna a ricordare che se in simili momenti il defunto non ricorda gli insegnamenti del *Bardo Thödol* mantenendo il pensiero concentrato in un sol punto e restando consapevole, «a nulla servirà la sua dottrina religiosa, fosse pur vasta come un oceano».

(27) *Tibetan Yoga*, p. 241.

(28) *Tibetan Yoga*, p. 240.

identificarsi con quelle radiose e maestose. Così a meno che con un'azione energica o in base alle inclinazioni acquisite o alimentate in vita seguendo culti di divinità scatenate dionisiache e distruttrici si sia da tanto da assumere la persona degli dèi della nuova esperienza, il terrore, che essi riflettono, genererà nuovo terrore, si sarà spinti ad una fuga, con il che anche le possibilità del secondo bivio o *bardo* si esauriscono.

Subentra il terzo *bardo*, il *sidpa-bardo*, cioè quello delle «alternative riguardanti una nascita». Ormai l'indeterminazione non riguarda più che il passare ad una data «nascita» sa*m*sârica anziché ad un'altra. Si può dire che in chi non abbia superato nemmeno la prova del secondo *bardo* la bilancia si è inclinata dalla parte delle forme più condizionate: l'ente sa*m*sârico fatto di desiderio, assetato di vita, si è dimostrato più forte del principio shivaico. È esso, ormai, a costituire la forza motrice del processo. Tuttavia, chi abbia già percorso in vita una parte del sentiero esoterico si trova ad avere, di fronte al *pashu*, all'uomo comune, il quale ha finito di esistere come un vero centro cosciente, il potere, se non di sospendere tale processo, almeno di dirigerlo. Potremmo usare l'imagine di chi si trovasse in una automobile in piena corsa che egli non può né abbandonare né fermare, ma che tuttavia può guidare tanto da evitare svolte fatali e precipizi.

Questo terzo *bardo* è caratterizzato in primo luogo da un potenziamento della fenomenologia terrifica propria alla fase precedente. Ora sono addirittura tormente, nembi, tenebre angosciose, fiamme come di intere giungle incendiate, fragori come di crolli di montagne, folgori, onde tempestose, furie e dèmoni in atto di perseguitare e di colpire, ma anche gelide solitudini, deserti senza fine, ecc. – di nuovo, tutti miraggi, riflessi, spettri, proiezioni allucinatorie create dai moti stessi dello spirito o, per meglio dire, dal giuoco delle forze karmiche che hanno preso la mano e che per tal via cercano di condurre il principio cosciente, ingannato e terrorizzato da tale fantasmagoria da incubo, nella direzione di una data sede. Il processo si svolgerebbe così che una data matrice si presenta come un rifugio in questa vicenda angosciosa, per cui lo spirito insciente e incapace di autodominio viene giocato e vi finisce dentro senza rendersene conto (29). In particolare, si parla di tre precipizi invisibili che si spalancano dinanzi a chi fugge, l'uno bianco, l'altro rosso, il terzo nero, corrispondenti a tre specie di «nascite», ossia a tre forme di manifestazione inferiore sa*m*sârica.

La seconda caratteristica di questo terzo *bardo* sarebbe l'affacciarsi della sensazione di esser morto, unitamente al desiderio veemente di nuova vita – per via del ripullulare del germe, la forma cui si è uniti sarebbe ora un «corpo di desiderio» (30) – e alla percezione di oggetti e di esseri dell'uno o dell'altro piano di esistenza. Il desiderio e le reazioni di fronte alla fantasmagoria terrificante sono i fattori da dominare in quest'ultima

(29) *Bardo Thödol*, pp. 166-167.
(30) *Bardo Thödol*, p. 156.

serie di esperienze ultraterrene. Vien detto che qui mente e memoria divengono particolarmente chiare – anche in coloro nei quali erano offuscate e ottuse – e che il «corpo di desiderio» ha la qualità di un corpo magico nel senso che esso può raggiungere ciò che brama o concepisce (31). Per azione dell'elemento s*am*sârico possono però presentarsi prospettive ingannatrici, si può, cioè, reputare buono e desiderabile quel che non lo è, e viceversa. Il testo esorta, a tale riguardo, a ricordarsi anche della «opposizione» (32), ossia della presenza di forze ostili all'illuminazione, di forze che si potrebbero chiamare di contro-iniziazione, agenti alla radice stessa dell'elemento s*am*sârico, come una specie di demonìa.

«Qui corre il limite fra la via d'in alto e la via verso il basso», si aggiunge (33). «Se per un solo momento dài campo all'indecisione, avrai da soffrire la miseria per lungo, lungo tempo. Questo è il momento. Tienti fermo in un unico proposito. Arrestando ogni moto di attrazione e di repulsione, con la memoria desta, controllando ogni vagabonda tendenza della mente, applicati a scegliere la porta di una matrice» (34).

Ad evitare direzioni sfavorevoli, prender le quali per altri sarebbe fatale, qui vengono indicate varie tecniche.

Anzitutto, lo stesso metodo del secondo *bardo*: bisogna realizzare che tutte le apparizioni sono soltanto allucinazioni, che, la natura del proprio essere qui essendo il «vuoto», non vi è nulla da temere, non vi è cosa su cui tutte le entità minacciose e le forze scatenate possano far presa. Inoltre, va pensato che esse tutte – compresi dèmoni, inferni, giudici dell'oltretomba e così via – sono forme irreali, simili a sogni, a echi, a miraggi, come le apparizioni create da una qualche magia. Gelato in tal guisa ogni moto irrazionale dell'animo, lo sviluppo automatico del processo karmico verrebbe impedito (35).

Nei riguardi della entrata in una matrice umana, l'insegnamento in quistione ha vedute che quasi vanno incontro a quelle della psicanalisi freudiana. L'ente di desiderio assetato di nuova vita vedrebbe esseri maschili e feminili in atto di congiungersi. A seconda del sesso che nella precedente esistenza ebbe l'essere da esso creato, sorge, in un tale ente, desiderio per colei che sarà la madre (se fu maschio) e odio e gelosia per colui che sarà il padre, o viceversa, nel caso dell'altro sesso. Attraverso questi movimenti attrattivi e repulsivi avverrebbe l'incorporazione in un nuovo germe, propriamente con l'identificarsi con l'uomo nell'atto in cui egli possiede e feconda la donna, o viceversa. Si tratta perciò di paralizzare tali moti dell'ente di desiderio. «Mantenendo la mente concentrata in un

(31) *Bardo Thödol*, pp. 182-183, 156, 176.
(32) *Bardo Thödol*, p. 176.
(33) *Bardo Thödol*, p. 177.
(34) *Tibetan Yoga*, p. 245.
(35) *Bardo Thödol*, pp. 166-167, 180-181.

sol punto», si deve stare in guardia per arrestare ogni sentimento di desiderio o di avversione destato dalla visione sovrasensibile di una coppia, or ora detta (36).

Un altro metodo ha invece la stessa struttura delle contemplazioni precedenti le pratiche sessuali tantriche. Si impedisce il movimento verso una coppia in amplesso col visualizzare l'uomo come la divinità maschile e la donna come la sua Shakti, come la Grande Madre (37).

Ancora un altro metodo consiste in una visualizzazione esorcizzante che ricorda alcune pratiche meditative gesuite. Nello sperimentare lo scatenarsi delle furie, degli elementi, dei dèmoni si dovrebbe sùbito visualizzare una delle divinità magiche del proprio culto, Heruka, Haya-grîva o Vajrapâni, come un essere perfetto, possente, terrifico per le forze nemiche, tale da dissolvere in un attimo tutti questi spettri. Per tal via, il processo ancora una volta verrebbe arrestato e si avrebbe la possibilità di scegliere in modo non compulsivo la matrice. «Ti è dato il potere sovranormale di veder già tutti i luoghi [di possibile nascita – non si tratta soltanto di sedi terrene]; essi ti si renderanno visibili, gli uni dopo gli altri. Scegli di conseguenza» (38).

Infine, sapendo che sedi buone possono apparire indesiderabili e sedi cattive desiderabili, si tratta di paralizzare qualsiasi inclinazione o repulsione, per non lasciarsi prendere al giuoco. «Anche se una matrice ti sembra buona, non lasciarti attrarre. Se ti appare cattiva, non provar repulsione. Mantenersi libero da repulsione e da inclinazione, da desiderio di prendere o di evitare, conservando una perfetta equanimità, è la migliore delle arti [dell'oltretomba]. Tranne per quei pochi che hanno qualche esperienza pratica [in fatto di realizzazioni iniziatiche] è difficile liberarsi dai residui del morbo delle cattive inclinazioni» (39). Ancor qui si conferma dunque, nel modo più chiaro, che queste possibilità di padroneggiamento del destino nell'oltretomba implicano appunto la presenza, negli stessi stati dell'aldilà, delle qualità yoghiche della neutralità e del distacco, della fredda e sovrana qualità magica. Deve essere possibile evocare e attualizzare coteste conquiste tanto da imporsi a se stessi in questa vicenda di forze e di imagini passate allo stato libero, allo stesso modo di chi in un momento critico e pericoloso mantiene il sangue freddo e controlla perfettamente le proprie reazioni, tanto da far proprio ciò che è meglio fare.

Infine, sarebbe importante «il ricordo del nome segreto ricevuto al momento in cui si è stati iniziati»; è con esso che si comparirebbe «dinanzi al dio della morte».

Il terzo *bardo*, terza e ultima zona di indeterminazione postuma, rende possibile, pertanto, se non la liberazione, una certa libertà nel mondo con-

(36) *Bardo Thödol*, pp. 179-180.
(37) *Bardo Thödol*, p. 177.
(38) *Bardo Thödol*, p. 185.
(39) *Bardo Thödol*, p. 191.

dizionato. Dal grado del «ricordo» che malgrado tutto si è mantenuto dipende una scelta tale da permettere di continuare o completare la «Grande Opera» in una nuova esistenza, come un individuo che si trova già ad avere predisposizioni privilegiate nei termini di quella che abbiamo chiamato la «dignità naturale», con il senso più o meno vivo di un suo *background* prenatale.

Va considerato a parte il caso di coloro che assumono un corpo e riappaiono nel mondo degli uomini volontariamente, non per aver mancato le occasioni dei tre *bardo*, per non aver avuto il potere di superare le prove dell'oltretomba, quindi in base al giuoco dei determinismi dianzi indicati. In genere, si pensa che a queste «discese» si associ quasi sempre una data missione, visibile o invisibile. Nel caso-limite si ha l'assunzione di un *nirmâna-kâya* come *mâyâvîrûpa* o corpo magico, nel senso dianzi indicato (cfr. cap. 12). In simili casi non è di una qualsiasi individualità ma di una forza dall'alto che si tratta, tanto che la dottrina lamaica dei cosidetti *tulku* ammette che questa forza possa «rinascere» simultaneamente in molti esseri, allo stesso modo di «una fiamma che può accendere più lucignoli». Il «noi» iniziatico, regale e pontificale potrebbe contenere un lontano, oscurato riflesso o simbolo di alcunché di simile.

Per chi ponga sulle linee di vetta del Mahâyâna, la cui metafisica porta fino al limite il principio della non-dualità, tanto da superare la distinzione fra *nirvâna* e sa*m*sâra, queste stesse vedute in un certo modo si relativizzano. Dei *siddha* viene infatti detto: «Per loro, le idee concernenti il *samsâra* e il *nirvâna* come due [cose distinte] sono simili a forme tracciate nell'aria che scompaiono senza traccia, sicché vengono [veramente] comprese non appena se ne veda l'illusorietà e l'irrealtà. Essi si trovano di là dalle condizioni di nascita e di morte e per loro l'Io come qualcosa di staccato da tutti gli altri Io [quale Io individuale] non esiste. Per loro, dunque, non esiste oggetto [o forma particolare] in cui possano operare il trasferimento [del principio della coscienza]» (40).

(40) *Tibetan Yoga*, p. 275.

Nota

Esistono molte versioni, più o meno "scientifiche", più o meno ben tradotte, del *Bardo Thödol*, sotto questo nome o come *Libro tibetano dei morti*, a cominciare dalla edizione curata da Giuseppe Tucci ora disponibile presso TEA (Milano, 1988), UTET (Torino, 1989). Vi sono anche quelle presso Atanòr (1978), Filelfo (1986), Astrolabio (1986), Casa del Libro (1989), Newton Compton (1991) (N.d.C.).

Appendice II – Lo Shaktismo e i «Fedeli d'Amore»

Vi sono aspetti dello shaktismo induista, specie nel campo evocatorio, che trovano una certa rispondenza nel lato interno, esoterico, di movimenti europei medievali come quello dei cosidetti «Fedeli d'Amore», di cui anche Dante Alighieri fece parte. Forse non sarà privo di interesse qualche breve cenno su questa corrispondenza. Più estesamente, noi abbiamo trattato delle esperienze iniziatiche dei Fedeli d'Amore in un'altra opera, alla quale rimandiamo (1).

La parte che la donna ebbe nella letteratura cavalleresca e trovadorica, nelle «Corti d'Amore» e appunto nella schiera dei poeti che vennero chiamati Fedeli d'Amore, è ben nota. Ma nelle correnti storie della letteratura, data la mentalità accademica e profana dei loro autori, l'esoterismo presente in una parte di tale materia non è stato nemmeno presentito, esso è sfuggito come acqua fra le dita. A nulla ha servito che un Aroux e un G. Rossetti avessero richiamato l'attenzione sul contenuto celato di non poche composizioni e sul loro linguaggio polivalente (2). In Italia un'opera fondamentale, come quella di Luigi Valli su Dante e il linguaggio segreto dei Fedeli d'Amore condotta con rigore critico e analitico, per gli ambienti ufficiali è valsa come non scritta (3).

Il punto essenziale è questo: è incontestabile l'esistenza di casi nei quali le donne di cui parla questa letteratura, da essa variamente esaltate, non sono «sublimazioni», figure allegoriche e astrazioni teologiche personificate; qualunque nome esse abbiano e quali aspetti esteriori presentino, esse sono un'unica donna, il senso e la funzione della quale corrispondono in genere a quelle che nel tantrismo ha la Shakti, la donna iniziatica o la

(1) *Metafisica del Sesso*, cit., cap. V, § 48. (Cfr. anche *Il mistero del Graal* [1937], Edizioni Mediterranee, Roma[4], 1994, § 25 e 26 - N.d.C.).

(2) Cfr. Gabriele Rossetti, *Il mistero dell'amor platonico nel Medioevo*, London, 1840; Edmond Aroux, *Preuves de l'hérésie de Dante*, Paris, 1857 (N.d.C.).

(3) Cfr. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Optima, Roma, 1928 (N.d.C.).

donna iniziatrice. Ove donne reali siano entrate in quistione, esse non vi sono entrate che in quanto esse, in un qualche modo, hanno incorporato o hanno servito da supporto a quella donna concepita come principio di una illuminazione (la «Sapienza Santa»), di una vivificazione trascendente e perfino dell'immortalamento del Fedele d'Amore. La corrispondenza, tuttavia, va ristretta a quello che abbiamo chiamato il piano «platonico» o sottile dell'uso tantrico della donna. Non risulta che negli ambienti occidentali in quistione si sia andati oltre, ossia che la donna sia stata usata anche al livello del *pañcatattva* tantrico, congiungendosi col suo corpo shaktizzato, evocando e destando nel corpo di una data donna la «donna assoluta».

Il primo rilievo da fare è che negli aspetti più significativi dal nostro punto di vista di detta letteratura l'«amore» ha un duplice significato. Il primo ha attinenza con l'immortalità, con l'elemento «senza-morte»; è quel che è stato significato in modo esplicito ad esempio da Jacques de Baisieux ricorrendo all'interpretazione di *amor* come *a-mors*, ossia appunto «senza morte», tanto da far corrispondere rigorosamente l'Amore all'*amrta*, al «non-morte» (ambrosia) che abbiamo visto ricorrere nei testi indù. Il secondo significato riguarda il trasporto suscitato nell'uomo dalla «donna», trasporto considerato tale da avere effetti estatici, da condurre verso l'esperienza del «senza-morte», verso il conseguimento della «salute» (nella «salute» = salvazione, si può vedere l'equivalente occidentale della «liberazione» indù). In base al primo significato accade che nella letteratura dei Fedeli d'Amore l'Amore personificato ci venga presentato con tratti «shivaici»; con un netto, evidente distacco dalle figure sdolcinate e stereotipe dei Cupidi e degli amorini.

Ciò, anche in Dante. Non solo Dante chiama Amore «il glorioso sire» (*Vita Nova*, II, 22), ma queste sono le parole che egli gli mette in bocca: «*Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu non sic*» (I, 12). «Amore» ha dunque in proprio – rispetto a chi è soltanto uomo – la «centralità», raffigura l'essere centrale rispetto a se stesso, ha i caratteri di stabilità e di immutabilità che nel tantrismo vengono attribuiti al principio shivaico, di contro a quello shaktico. Così ad ogni natura caduca e sfuggente Amore appare come qualcosa che terrifica, che suscita spavento, appunto per questa sua centralità e trascendenza. Amore invia la «donna», offre la «donna» per l'esperienza iniziatica, ma appunto come qualcosa di rischioso, come qualcosa che quasi impone la prova della morte, perché l'alternativa è: destarsi o essere pericolosamente colpiti. Ecco perché Amore dice: «Fuggi, se 'l perir t'è noia» (I, 15). «M'apparve Amor subitamente» riferisce Dante (I, 3); «cui essenza membrar mi dà orrore». In una visione Amore si presenta in figura di «uno signore di pauroso aspetto», che è il dominatore interiore: «*Ego dominus tuus*». «Nelle sue braccia mi parea vedere una persona dormire *nuda*, salvo che involta mi parea in un drappo sanguigno leggermente; la quale io conobbi... che era *la donna della salute*, la quale m'aveva lo giorno dinanzi degnato di salutare. E nell'una delle mani mi parea che questa tenesse una cosa, la

quale ardesse tutta; e pareami che mi dicesse queste parole: *Vide cor tuum*» (*Vita Nova*, I, 3; la sottolineatura è nostra).

Il «saluto» della donna nella letteratura dei Fedeli d'Amore ha un significato cifrato, in base all'anfibologia dei termini «saluto» e «salute» (4). Mai speri di aver per compagna la «donna», «Beatrice» – viene detto (I, 8) — chi «non merta *salute*», ossia chi non merita la salvezza, la liberazione. La donna che «saluta» è la donna che dà la «salute» o, per dir meglio, che propizia una crisi e una esperienza da cui può procedere la «salute». È così che Dante può parlare di effetti del «saluto» che spesso vanno oltre le sue forze (I, 12). Ma, in fondo, già la visione della «donna» agisce in questo senso; il vederla, è come morire. Dante dice, a tale riguardo: «Io ho tenuto i piedi in quella parte della vita, di là dalla quale non si può ire per intendimento di ritornare» (I, 14). E, ancor più chiaramente (II, 19):

Qual soffrire di starla a vedere
Diverrà nobil cosa, o si morria:
E quando trova alcun che degno sia
Di veder lei, *quei prova sua virtude;*
Ché gli avvien ciò che gli dona *salute.*

Il tema generale dei Fedeli d'Amore è, come nello shaktismo iniziatico, che «amore» e «donna» portano in atto qualcosa che nell'uomo è in potenza o dorme (cfr. *Vita Nova*, II, 20-21). Tale è, in termini aristotelici, l'«Intelletto possibile» (perché esso non è già dato, perché è solo una possibilità) e, in termini tantrici, l'elemento shivaico che prima dell'unione con la «donna» è inerte e inane. Ridestato, esso s'impone a tutto ciò che è umano e sa*m*sârico. Proprio all'inizio della *Vita Nova* (I, 2) è indicata l'esperienza del «contatto». Dante parla appunto dell'apparizione della «gloriosa donna della mia mente» la quale «fu chiamata da molti Beatrice, li quali non sapevano che sì chiamare» (ossia, che non sapevano di che cosa veramente si trattasse). E questo è il punto di una trasformazione dell'essere umano: «In quel punto dico veracemente che lo spirito di vita, lo quale dimora *nella segretissima camera del cuore* [è l'*âtmâ*, proprio come secondo la localizzazione upanishadica, però concepito come principio individuale = *jîvâtma*], cominciò a tremare sì fortemente che apparia ne' polsi orribilmente; e tremando disse queste parole: *Ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*». Si annuncia, cioè, il risveglio del dominatore interno, del «signore dello scettro». E lo «spirito animale», che

(4) La stessa anfibologia è presentata dal termine francese *salut* e da quello tedesco *Heil*. Riferendoci a quest'ultimo, è significativo il simbolismo dei *Minnesänger* (i Fedeli d'Amore tedeschi) secondo il quale *Heil* (la «salute») viene considerato come «figlio» della «donna» (di Vrovre Saelde), ossia come generato da lei.

qui equivale al principio vitale, si stupisce e già presente la trasfigurazione: *Apparuit jam beatitudo vestra.* Infine, lo «spirito naturale» – che si potrebbe far corrispondere alla natura samsârica – comincia a piangere e dice: *Heu miser ! Quia frequenter impeditus ero deinceps*: esso vede che difficilmente sarà ancora lui a dirigere senz'altro l'essere umano, nel Fedele d'Amore. E Dante soggiunge: «D'allora innanzi dico ch'Amore signoreggiò l'anima mia, la quale fu sì tosto a lui disponsata». Nel passo sopra citato la «donna» viene inoltre messa in relazione con la «conoscenza del cuore» come di qualcosa che «ardesse tutta»: centro di un fuoco magico animatore. Tutto ciò conferisce il senso più profondo al titolo del trattato dantesco: *Vita Nova*. Anche la donna nuda, dormente, avvolta solo in un lieve velo sanguigno, potrebbe contenere una importante allusione. Si potrebbe ravvicinarla a quella, chiusa nel sangue, riferendosi alla quale il *divya* tantrico afferma di non aver bisogno di donne esterne.

Come quella degli adepti dello shaktismo, l'esperienza iniziatica dei Fedeli d'Amore, e di analoghe correnti occidentali, si basa dunque su questi punti: 1) l'Amore provoca una crisi profonda, ridesta un potere che quasi «uccide» il vivente e porta in atto un principio superiore latente nell'uomo; 2) la «donna», per tal via, genera un essere nuovo, con la conseguenza di una nuova gerarchia fra i poteri della natura umana; è l'elemento sovrannaturale, shivaico, che ora prende il sopravvento; 3) questa è la «salute» e il principio di una nuova esistenza.

In quali situazioni esistenziali fattuali tutto ciò ha potuto essere realizzato nei varî casi, è naturalmente difficile determinarlo. In essenza, deve essere entrata in quistione una specie di evocazione e di contatto sul piano sovrasensibile, «sottile», anche se, come si è detto, l'una o l'altra donna reale può aver servito da appoggio a tanto. Probabilmente, come in certi aspetti della pratica tantrica, possono esser state anche provocate situazioni in cui un desiderio esasperato e sottilizzato per inibizione di ogni scarica materiale finisce con l'autoconsumarsi sboccando in una esperienza superiore (così non a torto vi è chi ha parlato del «Mistero» dell'amore platonico medievale).

Un'altra corrispondenza merita, per la sua pregnanza, di venire segnalata. Si ricorderà quel rituale tantrico secondo il quale l'uomo anzitutto per un lungo periodo tripartito deve trascorrere le notti nella stessa stanza della giovane da lui prescelta come *shakti* e deve anche dormire insieme a lei, però senza possederla carnalmente (cfr. cap. 9). In ciò abbiamo creduto di poter ravvisare il grado preliminare costituito da un «amplesso sottile». Ebbene, non fra i Fedeli d'Amore ma nel quadro della cavalleria professante il culto della «donna» la prova ultima del cavaliere, chiamata *asag*, consisteva nel passare una notte a letto con la donna completamente nuda senza nessun atto carnale, non già come disciplina di castità ma per esasperare il desiderio.

Postfazione

Nota

Marguerite Yourcenar (1903-1987) lesse per la prima volta nel 1952 Lo Yoga della Potenza *in italiano nell'edizione Bocca del 1949 e, quando il libro apparve nella collezione "Documents spirituels" dell'editore Fayard con il titolo* Le yoga tantrique, *scrisse per il quotidiano* Le Monde *del 24 luglio 1972 un articolo-recensione:* Des recettes pour un art du mieux-vivre, *che qui si riprende e traduce. In seguito, lo ripropose con alcune aggiunte nel volume di saggi* Le temps, ce grand sculpteur *(Gallimard, 1985), tradotto in italiano da Einaudi e poi inserito in un contesto più ampio da Bompiani nel volume secondo delle* Opere *della scrittrice.*

Attratta sin da giovane dalla "saggezza orientale", Marguerite Yourcenar la considerava ormai non più solo come "semplice argomento di studio, ma a valere in modo netto e marcato nella vita". Lo scrive in un altro saggio compreso nella citata raccolta: la Elegia per Jacques Masui, *lo scrittore belga esperto di yoga e di spiritualità che conobbe negli stessi anni in cui lesse il volume di Evola. Sarebbe veramente importante conoscere di più i rapporti intercorsi fra questi nomi illustri e se e quanto Masui influenzò la Yourcenar e se e quanto la introdusse ad Evola: infatti, un intervento di Evola* (Les instruments de la réalisation dans le tantrisme) *è compreso in uno dei grossi tomi dei "Cahiers du Sud", quello curato proprio da Jacques Masui nel 1953 e dedicato allo* Yoga: science de l'homme intégral. *È quindi possibile che, direttamente o per interposta persona, Evola e Masui si conoscessero.*

Incontro, dunque, quello della scrittrice con il pensatore italiano del tutto positivo e fondamentale, nonostante le riserve fatte in conclusione, e che ha suscitato non poca sorpresa e imbarazzo allorché i nostri intellettuali, all'inizio del 1994, improvvisamente si sono resi conto del fatto, nonostante che la traduzione di Einaudi fosse ormai in circolazione da anni. Appariva ancora assurdo che – come è stato scritto – una "signora raffinatissima" potesse fare di un libro firmato da un autore assai mal

considerato dalla cultura italiana "uno dei perni dei propri interessi nei confronti della cultura orientale". Come se la disistima che l'intellighenzia del nostro Paese prova nei confronti delle idee espresse da Evola, ad esempio in politica o filosofia, potesse da un lato avere valore universale e dall'altro inficiare tutti *gli argomenti da lui affrontati anche i più specifici. La condanna di una parte del suo pensiero si estendeva così a* tutto *il suo pensiero, con un'operazione che faziosa e discriminante è dir poco. Dimenticando volutamente che, ad esempio in questo particolare settore, Julius Evola ha avuto molti riconoscimenti, diretti e indiretti: la collaborazione ad una prestigiosa testata specialistica, come* East and West, *la rivista dell'ISMEO, l'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente fondato da Giuseppe Tucci, è uno di questi.*

G.d.T.

Alcune ricette per un'arte di vivere meglio

Marguerite Yourcenar

Era il 1952 quando ho scoperto per caso in una libreria di Firenze, e nel testo originale italiano, questo libro di un autore del quale ignoravo addirittura il nome. Acquistai allora una di quelle opere che ti alimentano per anni e che, fino a un certo punto, ti trasformano.

Altri autori, più qualificati di me, analizzeranno lo yoga tantrico. Noi diremo, molto in generale, che si tratta di un metodo di ginnastica spirituale, che sottintende una psicologia che merita a buon diritto di essere qualificata come una psicologia del profondo, la quale, come accade sempre in questi casi, più o meno scientificamente, ha le sue radici su una metafisica.

L'essere e i corpi

Uno degli errori irreparabili dell'Occidente è stato probabilmente di concettualizzare la complessa sostanza umana all'interno della forma antitetica anima/corpo, e di non uscire poi da questa antitesi se non negando l'anima. Un altro errore, non meno deplorevole, e che va aggravandosi, consiste nel non immaginare alcun lavoro di perfezionamento o di liberazione interiore se non a favore dello sviluppo dell'individuo, o della persona, e non dell'annullamento di queste due nozioni a vantaggio di quella dell'essere. Di più, per l'occidentale sembra che perfezionamento e liberazione si oppongano brutalmente l'uno all'altra, invece di rappresentare i due aspetti di uno stesso fenomeno. Lo studio dello yoga tantrico tende a correggere questi errori, e ciò spiega l'immenso profitto che un lettore ricettivo può trarre da una *summa* come quella di Evola.

Contrariamente a quello che si sperimenta nello Zen, dove il *risveglio* corrisponde a uno *shock* avvertito come improvviso, benché preparato da una più o meno lunga attesa, il risveglio tantrico è progressivo e dovuto a incessanti discipline. Si tratta per l'adepto di realizzare un massimo di

attenzione, impossibile a sua volta senza un massimo di serenità: infatti una superficie agitata non può riflettere.

Le formule trasmesse da Evola, e la complessa elencazione di cause e di effetti con la quale le accompagna, mi sembrano di una tale importanza, non solamente per la vita spirituale, ma anche per l'utilizzazione di tutte le facoltà, che non conosco condizione umana che non possano migliorare, sia nel caso dell'uomo d'azione, che dello scrittore o semplicemente dell'uomo in balìa della vita. Le persone che sanno poco della realtà del tantrismo ordinariamente si preoccupano soprattutto del suo aspetto erotico: l'analisi dettagliata di Evola mostra fino a che punto quest'ultimo faccia parte integrante di un sistema dove si tratta di mobilitare e di disciplinare tutte le forze. Siamo dunque nel dominio del sacro e agli antipodi dei *sex-shops*.

In presenza di tecniche che si sono sviluppate in un ricco terreno spirituale diverso dal nostro, il primo impulso è di rifiutare tutto, per disprezzo e per diffidenza nei confronti dell'esotismo. Il secondo, ugualmente nefasto, è di essere attirati proprio da questo esotismo. È uno dei grandissimi meriti di Evola l'aver unito ad una prodigiosa ricchezza di dettagli eruditi, il dono di isolare dal loro contesto locale alcune idee e alcune discipline che valgono per tutti noi, e d'abolire la stessa nozione di esotismo. Come la prefazione di Jung al *Bardo Thödol*, che analizza dall'alto un soggetto analogo, l'opera di Evola sullo yoga tantrico e quella, pressoché altrettanto ricca, che egli ha consacrato alla tradizione ermetica medioevale si orientano, almeno superficialmente, nella stessa direzione della psicologia moderna, ma con alcune differenze essenziali che Jung ha notato e che Evola avrebbe volentieri gridato ad alta voce.

Aderire ai nostri miti

Per la sua insistenza nelle discipline mentali, lo studio dello yoga tantrico è particolarmente salutare, in un'epoca dove ogni disciplina è ingenuamente screditata. D'altra parte, per la lucida analisi del contenuto *vivente* di un rituale, e dei miti cui quel rituale si riferisce (penso in particolare alla visualizzazione delle divinità secondarie e alle visioni dell'oltretomba), questo libro e alcune altre opere scritte da eruditi che hanno lavorato nello stesso campo, ci rendono la possibilità, che il razionalismo angusto degli inizi del secolo sembrava aver eliminata per sempre, di comprendere, e fino a un certo punto di aderire, ai nostri propri rituali e ai nostri propri miti.

Il mio studio del tantrismo mi ha riavvicinato, e non allontanato, dal pensiero cristiano. E non mi ha neppure allontanato da quello che oggi si definisce più o meno confusamente come umanesimo, non solamente perché la precisione e la logica discriminante delle ricette tantriche sono essenzialmente intellettuali, ma perché non sarà mai contrario alla nozione di umanesimo il cercare di conoscere e di controllare le forze che sono in noi.

Il metodo tantrico è psicologico e non etico: si tratta di captare delle forze e non di acquisire delle virtù. E ciò è stato occasione di gravi malintesi.

Infatti, e Proust, con la sua acutezza abituale, aveva notato questo fenomeno, quasi tutte le virtù, compresa la bontà, sono anzitutto *energia*. Accade di queste forze così liberate come nel caso dell'elettricità, la quale può folgorare un uomo o illuminare la sua camera. Lo yoga tantrico è una punta avanzata dello yoga indù, con in più, nel Tibet, alcuni elementi sciamanici. In ogni caso, la sua metafisica deriva sia dall'induismo non dualista, sia dal buddhismo che predica il distacco e la compassione verso tutti gli esseri. Ogni deviazione di forze acquisite attraverso certe discipline mentali a profitto dell'avidità, dell'orgoglio e della volontà di potenza non annulla queste forze, siano esse normali, oppure, *in una maniera o nell'altra*, sopra-normali, ma le fa ricadere *ipso facto* in un mondo dove ogni azione si concatena, e dove tutti gli eccessi di forza si ritorcono contro colui che li genera. Legge alla quale nulla sfugge, e che noi abbiamo visto esplicarsi nel dominio delle forze tecnologiche, anch'esse indifferenti al bene come al male, ma distruttive non appena sono messe nelle mani dell'avidità umana. All'interno delle discipline mentali del buddhismo, come del resto nella mistica cristiana, lo stato di distacco e di purezza ottenuto rende pressoché impensabile qualsiasi utilizzo dei poteri per un fine di nefasto egoismo.

Il pugnale per uccidere l'Io

Ed è su questo punto che l'opera di Evola, appassionato di potenza pura, suscita alcune riserve. Chi era quest'uomo che ci ha trasmesso l'essenziale dell'esperienza tantrica tibetana, pochi anni prima che vari cataclismi politici riducessero questa tradizione allo stato precario della dissidenza e dell'esilio? (1) Le poche informazioni che ho avuto da persone che l'hanno conosciuto non sono verificabili, benché vadano nella direzione dei tratti del carattere che lasciano qua e là intravedere le sue opere.

Evola, come Malaparte, sembra essere appartenuto a quel tipo di italiani germanizzati nei quali sopravvivono ancora non so quali ossessioni ghibelline. È di quelli che la *Rivolta contro il mondo moderno* (è il titolo di un altro dei suoi libri), benché in parte giustificata, ha trascinato verso zone più pericolose ancora di quelle che credevano di abbandonare.

Come nelle opere di Stefan George, come nel *Federico II* del Kantorowicz (2), sin dalle prime pagine si riscontra nei suoi libri un sogno di dominio aristocratico e sacerdotale senza alcuna prova che sia mai corri-

(1) Ci si riferisce all'invasione cinese del Tibet nel 1950 (N.d.C.).
(2) Tr. it.: Garzanti, Milano, 1994 (N.d.C.).

sposto ad un'età dell'oro del passato, e di cui non abbiamo visto ai nostri giorni che delle grottesche e atroci caricature. Si mescola, nelle opere meno ponderate di Evola, oltre a una concezione della razza eletta, che in pratica porta al razzismo, una avidità quasi morbosa nei riguardi dei poteri sovranormali che gli fa accettare senza controlli gli aspetti più materiali dell'avventura spirituale.

Questo passaggio deplorevole dalla nozione dei poteri intellettuali e mistici alla nozione di potenza *tout court* intacca di un poco certe pagine, e soprattutto alcune conclusioni, del suo grande libro sullo yoga tantrico (3).

Questo singolare difetto di un erudito di genio non diminuisce per nulla le sue eccezionali capacità, che concernono il rango di chi tramanda e di chi commenta. Ma è evidente che il barone Julius Evola, che non ignorava nulla della grande tradizione tantrica, non aveva mai pensato a munirsi dell'arma segreta dei Lama tibetani, il pugnale-per-uccidere-l'Io.

MARGUERITE YOURCENAR

Traduzione di Marco Rossi.

(3) Il titolo originale, *Lo Yoga della Potenza*, sottolinea bene questa tendenza intima dell'autore, sempre più vicina a quella di un mago piuttosto che a quella di un mistico.

Glossario

Le parole sanscrite isolate sono state usate al nominativo. Ecco alcune indicazioni per la pronuncia:

Vocali e dittonghi, all'incirca come in italiano: « E » e « o » sono *sempre* lunghe e strette, come in « pena », « limone ».

La « g » è *sempre* dura (come in « ghiro ») anche se seguita da « i » o « e »; la «c» è invece *sempre* dolce (come in «cera», «cianuro») anche quando è seguita da una « a », da una «o» o da una «u» (così *cakra* si pronuncerà «ciakra» e *kancuka* si pronuncerà «kanciuka»). La «d» e la «t» sono palatali e vanno pronunciate al modo della «d» siciliana («Turiddu») e del «th» inglese. La «j» come in francese. «N», «m» , e «ñ» sono palatali e nasali.

Tutte le consonanti seguite da « h » sono aspirate (kh, gh, th, ph, ecc.). La «r» in sanscrito è una vocale e va pronunciata in modo liquido e rapido.

Si è seguito il metodo diacritico internazionale di trascrizione, nei limiti delle possibilità tipografiche.

Per comodità del lettore riportiamo qui i significati principali dei termini più ricorrenti nel presente libro, avvertendo che essi sono soprattutto quelli propri al tantrismo.

ahamkâra. « Autoriferimento », il riferire all'Io una forma, una percezione, un contenuto della coscienza, identificandosi ad esso.

antahkârana. Lett. « organo interno ». È l'insieme dei poteri psichici che organizzano la particolare esperienza di un essere condizionato.

antahrmukhî. Lett. « guardar dentro », introversione, opposto a *bhahirmukhî*, « guardar fuori », verso altro, estroversione. Nella metafisica tantrica il secondo termine è associato alla fase promanativa della manifestazione, o arco discendente, il primo alla fase della ripresa della manifestazione nel Principio, o arco ascendente.

apâna. Una delle correnti vitali dell'essere umano.

âsana. Le posizioni rituali del corpo che si assumono nello yoga. Il termine è spesso sinonimo di *mudrâ*.

âtmâ. Nella tradizione upanishadica è la dimensione trascendente dell'Io, metafisicamente identica al Principio. Nel tantrismo, equivale al principio shivaico dell'essere.
avidyâ. « Non-sapere », ignoranza o inscienza.

bahirmukhî. Vedi *antahrmukhî*.
bhoga. Possesso, godimento o fruimento di qualcosa. L'opposto del rinunciare.
bîjâ. Radice o seme essenziale, riferito soprattutto alle parole di potenza, o *mantra*.
bindu. Lett. « punto ». Nella metafisica designa il livello nel quale tutte le potenze della manifestazione sono raccolte in una suprema unità (in questo caso si parla propriamente del « Punto Supremo », *Parabindu*). Nel linguaggio cifrato tantrico può designare anche il seme maschile.
buddhi. Potere individuante ma ancora libero da ogni particolare determinazione o individuazione. Forza intellettuale determinatrice superindividuale.

cakra. Lett. « ruota » o « disco ». Il termine viene usato per designare i centri della corporeità occulta. D'altra parte, esso designa anche un circolo, una catena magica che pratica riti collettivi.
cidrûpînî-shakti. È la Shakti che ha assunto una forma cosciente e la natura di Shiva.
citta. La mente in genere, anche l'animo (specie nel buddhismo).

deva, devatâ. Divinità.
devî. Dea. Nel tantrismo, per antonomasia, la Shakti suprema.
dharma. Termine che ha diversi significati: « legge », « verità », natura propria di un essere.
dhyâna. Una delle fasi dello yoga intellettuale. Contemplazione. Cfr. cap.6.
divya. Aggettivo di *deva*, « divino ». Nella tipologia tantrica corrisponde all'uomo che ha la qualificazione più alta, corrispondente a *sattva-guna*.

ekagryâ, ekâgratâ. Termine yoghico pel potere della mente di concentrarsi in un sol punto.

guna. Il termine si riferisce ai tre modi fondamentali della forza che si dispiega nella manifestazione. La spiegazione di ognuno di essi è data al cap. 4.
guru. Maestro spirituale.

hamsah. È la designazione del principio vitale nella sua particolare relazione col respiro e il *prâna*. Ma al termine sono stati dati anche altri significati.

Kâlî. Mitologicamente, è la sposa di Shiva. Essa personifica soprattutto l'aspetto di trascendenza distruttiva dello stesso Shiva.
kali-yuga. L'« età oscura », l'ultima delle quattro età del presente ciclo.
kâma. Brama, desiderio.
kârana, kariya. I due termini si riferiscono, rispettivamente, a ciò che è causa e a ciò che è causato.
karma. Lett. « azione ». In particolare, è la legge immanente per la quale ad una data azione segue un dato effetto.
kâya. Lett. «corpo». In genere, « modo d'essere » e anche « sede ». Vengono distinti tre « corpi », l'uno « causante », l'altro « sottile », il terzo « materiale »; l'ultimo corrispondendo al corpo nel senso corrente.
kaula. Membro di un *kula*. Alto grado della gerarchia tantrica. Può anche voler dire « seguace della Dea » (*kaulinî* = *kundalinî*).
kula. Lett. feminile o casata di un certo rango. Nel tantrismo il termine designa una organizzazione o catena iniziatica.
kundalinî. È la forma nella quale Shakti la primordiale è presente nell'uomo, nella sua corporeità occulta. Viene chiamata anche il potere serpentino per il suo essere raffigurata da una serpe e il suo essere «ravvolta» – *kundalinî* significa appunto «colei che è raggomitolata », con il che si vuole alludere al suo stato potenziale, non dispiegato, anteriore al suo «risveglio».

idâ. Corrente del *prâna* della corporeità occulta, a carattere feminile e lunare.
Îshvara. Il « Signore ». Corrisponde al dio-persona. Nella metafisica tantrica egli si mutua col *bindu*.

japa. Ripetizione di una formula o di un *mantra*.
jîva. L'individuo come essere vivente.
jñâna. Conoscenza, sapere. Jñâna-yoga è lo yoga che segue la via della conoscenza contemplativa.

lingam. L'organo sessuale maschile. Come simbolo di Shiva, il *linga* non ha però da fare soltanto con la sessualità ma, per trasposizione, può alludere anche alla virilità spirituale quale si manifesta nell'ascesi e nello yoga.

mahâbhûta. I « grandi elementi », gli « elementi » della *natura naturans*, di cui quelli del mondo fisico sono una manifestazione (terra, fuoco, ecc.).
Mahâyâna. Una delle due scuole a cui diede luogo il buddhismo delle origini. Ha un carattere metafisico, spesso risente del Vedânta, ha aspetti iniziatici.
maithuna. Unione sessuale.

manas. La mente, il mentale, concepito anche come la forza unitaria che attiva i varî sensi.
mantra. Formula liturgica e, nel tantrismo, « nome di potenza ». È il «nome» di una cosa o di un ente, chiuso in una formula magica operante.
mâyâ, *mâyâ-shakti*. La *mâyâ* è il principio per il quale l'uomo sperimenta il mondo come una realtà a sé, come un non-Io, soggiacendo ad una illusione dovuta ad « ignoranza » (*avidyâ*). Nel tantrismo esso viene riferito ad un potere, *mâyâ-shakti*, a sua volta identificato con la forza demiurgica del Principio.
mudrâ. Può essere sinonimo di *âsana*, di una posizione rituale del corpo o di un gesto; è una delle cinque sostanze usate nel rituale segreto; è uno dei nomi dati alle giovani donne usate nelle pratiche sessuali tantriche.
mukti o *muksha*. La liberazione, il decondizionamento dell'essere.

nâdî. Correnti del *prâna* nel corpo.
nyâsa. Rito sacramentale tantrico col quale si « impongono » presenze divine nelle varie parti del corpo. Cfr. cap. 8.

pañcatattva. Lett. « i cinque elementi ». È il nome dato al cosidetto rituale segreto della Via della Mano Sinistra, che comprende l'uso di bevande inebrianti e di donne. Cfr. cap. 9.
pasha. Vincoli, legami.
pashu. Chi soggiace ai *pasha* L'uomo vincolato o animalesco. Nel linguaggio tantrico il termine si riferisce anche al profano e a chi è servo di precetti e di comandamenti seguiti conformisticamente, ignorandone il senso più profondo.
pingalâ. Corrente prânica della corporeità occulta qualificata in senso maschile e solare.
prajñâ. Conoscenza illuminante.
prâna. La forza superbiologica di vita, nell'uomo avente relazione col soffio.
prânâyâma. L'insieme delle pratiche yoghiche basate sul controllo del respiro quale *prâna*.
prakrti. Nel Sâmkhya è la « natura», contrapposta al principio puramente spirituale (*purusha*). Nel tantrismo si identifica con la Shakti quale controparte di Shiva.
purusha. Nel Sâmkhya è il principio maschile, immutabile e luminoso, identificato dal tantrismo metafisico a Shiva.

rajas. Vedi *guna*.
rajasico. Che ha natura di *rajas*.

sâdhana. Pratica, disciplina.
samadhi. Ultima fase dello yoga classico. Cfr. cap. 6.

samsâra. Designazione generale dell'esperienza del mondo come qualcosa di mutevole, di contingente e di instabile. È l'esistenza condizionata.

samskâra. Le radici profonde della struttura e delle disposizioni di un dato essere, a carattere innato, anche eredità di anteriori forme di esistenza.

samyama. Il termine designa l'insieme delle operazioni mentali che nello voga conducono alla percezione della essenza di una cosa, di un fenomeno, di un ente, di un simbolo, ecc.

sattva. Vedi *guna*.

sattvico. Che ha natura di *sattva*.

Shaiva. Aggettivo di Shiva. Anche un seguace dello shivaismo. Per esempio *shaiva-shakti* vuol dire la *shakti* di Shiva.

Shâstra. Trattato, testo o insieme di testi di un dato indirizzo (= scuola).

Shiva. Divinità induista che nella metafisica tantrica assume il significato dell'aspetto maschile, immutabile e luminoso del Principio, contrapposto a quello « feminile », dinamico e generativo della pura Shakti. Equivale al *purusha* del Sâmkhya.

Shûnya, shûnyatâ. Il « vuoto » metafisico, sinonimo della trascendenza (rispetto al « pieno », che è la realtà manifestata).

siddha. L'adepto, designazione di una categoria di iniziati tantrici.

siddhi. Compimento, realizzazione. Le *siddhi* sono anche i poteri magici.

sukha. Piacere, beatitudine estatica.

sushumnâ. È la via assiale della corporeità occulta lungo la quale viene fatta ascendere *kundalinî* dopo che la si è ridestata.

tamas. Vedi *guna*.

tamasico. Che ha natura di *tamas*.

tanmâtra. I poteri superfisici che determinano e qualificano la realtà.

tattva. In genere, « principio ». Nel tantrismo speculativo, i *tattva* designano i livelli nei quali si articola la manifestazione della Shakti.

vâda. Dottrina.

vajra. Ha il doppio significato di diamante e di folgore. Il termine è usato soprattutto nel Mahâyâna. Designa anche uno scettro, simboleggiante a sua volta la folgore, usato nelle cerimonie magiche.

Vairayâna. Designazione del tantrismo lamaico-buddhista.

vâmâcâra. La Via della Mano Sinistra, designazione di una corrente dello shivaismo tantrico.

vâyu. Così vengono chiamate le cinque principali correnti prâniche del corpo umano. Cfr. cap. 4.

vidyâ. La conoscenza. Nel linguaggio segreto tantrico è anche una designazione della donna usata nelle pratiche sessuali.

viparîta-maithuna. Forma di amplesso in cui è la donna a compiere i movimenti nell'atto di amore.

vîra. Lett. « eroe ». Il termine designa una speciale categoria di iniziati tantrici caratterizzati da una qualificazione virile, dal coraggio, dall'in-

clinazione per riti spinti a carattere « dionisiaco ». *Vîra* è spesso sinonimo di *kaula*.

vîrya. È la forza virile in senso eminente richiesta pel *sâdhana* e per lo yoga.

vṛtti. Sono le modificazioni del mentale, l'insieme dei suoi contenuti instabili e fluttuanti. Nella cosmologia sono le trasformazioni o modificazioni dell'Essere in quanto si manifesta.

yantra. Simbolo grafico.

yogî. Chi pratica lo yoga.

yoginî. Feminile di *yogî*. Il termine può designare anche una divinità feminile, la compagna di uno *yogî* e la stessa Shakti.

Indice dei nomi e dei testi anonimi

JULIUS EVOLA

Julius Evola (19 maggio 1898 - 11 giugno 1974), nasce a Roma da famiglia siciliana di nobili origini. Formatosi sulle opere di Nietzsche, Michelstaedter e Weininger, partecipa alla prima guerra mondiale come ufficiale di artiglieria. L'esperienza artistica lo avvicina a Papini e a Marinetti, a Balla e a Bragaglia, ma è l'incontro epistolare con Tzara che lo impone come principale esponente di Dada in Italia: dipinge ed espone i suoi quadri a Roma e Berlino, collabora alle riviste *Bleu e Noi*, partecipa a *performances*, elabora testi teorici (*Arte astratta*, 1920, definito da Massimo Cacciari "uno degli scritti più filosoficamente pregnanti delle avanguardie europee"); scrive poemi e poesie (*La parole obscure du paysage intérieur*, 1921).
Iscrittosi alla facoltà di Ingegneria, giunto alle soglie della laurea, vi rinuncia per disprezzo dei titoli accademici. Il dadaismo – di cui oggi viene considerato il maggior esponente italiano – è però solo un primo passo per "andare oltre": completa un suo ampio lavoro filosofico iniziato nelle trincee del Carso, che intende presentarsi come un superamento dell'idealismo classico e lo fa precedere da una raccolta di scritti (*Saggi sull'idealismo magico*, 1925; *Teoria dell'individuo assoluto*, 1927; *Fenomenologia dell'individuo assoluto*, 1930).
Attira l'attenzione di Croce, Tilgher e Calogero. Contemporaneamente scopre le dottrine di realizzazione estremo-orientali, cura una versione italiana del *Tao-tê-ching* (*Il Libro della Via e della Virtù*, 1923) e pubblica la prima opera italiana sui Tantra (*L'uomo come potenza*, 1926), seguìta da un libro molto polemico sui rapporti tra fascismo e cristianesimo (*Imperialismo pagano*, 1928) che quarant'anni dopo definirà una "polemica contingente estremista".
Diviso tra l'elevazione spirituale dell'Io e gli interventi nella vita culturale del tempo, collabora a *Ignis*, *Atanor*, *Bilychnis* e pubblica i quaderni mensili di *Ur* (1927-1928) e *Krur* (1929), dove scrivono Reghini, Colazza, Parise, Onofri, Comi, Servadio; poi il quindicinale *La Torre* (1930), chiuso per le sue interpretazioni troppo eterodosse del fascismo.
Continua la sua indagine sulle forme di realizzazione interiore e si interessa quindi di alchimia (*La tradizione ermetica*, 1931), di neo-spiritualismo (*Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, 1932), di leggende cavalleresche ed esoteriche (*Il mistero del Graal*, 1937).
Alla base della sua *Weltanschauung* antimoderna, antimaterialista, antiprogressista – che gli faceva criticare sia bolscevismo che americanismo, considerati due facce della stessa medaglia nel saggio omonimo apparso sulla *Nuova Antologia* (1929) – c'è *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), la sua opera più importante e famosa, ampio panorama della civiltà tradizionale contrapposta alla civilizzazione contemporanea, che si inserisce di diritto nella cosiddetta "letteratura della crisi". "Dopo averlo letto ci si sente trasformati" scrisse Gottfried Benn. Cerca d'introdurre queste tematiche nel dibattito di quegli anni curando la pagina "Diorama filosofico" (1934-1943) del quotidiano *Il Regime Fascista* di Cremona, che ospitò tutte le migliori firme degli intellettuali conservatori dell'epoca. Sviluppa anche contatti personali con questi ambienti tenendo molte conferenze, soprattutto in Germania.
Fa conoscere in Italia autori come Spengler, Guénon, Meyrink, Bachofen. Fra il 1935 e il 1943 s'interessa – ben prima che l'argomento diventasse

d'attualità – allo studio ed all'esame dei problemi delle razze, "respingendo ogni teorizzazione del razzismo in chiave esclusivamente biologica" (Renzo De Felice); e scrive: *Tre aspetti del problema ebraico* (1936), *Il mito del sangue* (1937), *Indirizzi per una educazione razziale* (1941), *Sintesi di dottrina della razza* (1941), che suscita l'interesse di Mussolini il quale lo convoca a Palazzo Venezia nel settembre di quell'anno: "E' il libro che ci occorreva", gli disse. Il libro sarà tradotto in Germania l'anno dopo con l'aggiunta dell'aggettivo "fascista".
In piena guerra, quasi l'indicazione di una via da seguire, pubblica un saggio sull'ascesi buddhista: *La dottrina del risveglio* (1943). Dopo l'8 settembre raggiunge fortunosamente la Germania. Nel 1945, a Vienna, poco prima dell'ingresso dei sovietici, si trova coinvolto in un bombardamento e, in seguito ad una lesione al midollo spinale, subisce una paresi agli arti inferiori. Rientra in Italia nel 1948 ed è ricoverato a Bologna, quindi tornerà a Roma nel 1950. Ma non è rimasto inattivo, perché tra un ospedale e un altro riscrive il giovanile *L'uomo come potenza*, che diventa *Lo Yoga della potenza* (1949), rivede ed adatta i testi apparsi in *Ur* e *Krur* nei tre volumi di *Introduzione alla Magia quale Scienza dell'io* (1955-6) e riprende le collaborazioni giornalistiche che gli procureranno anche una avventura giudiziaria da cui uscirà completamente scagionato (il cosiddetto "processo dei FAR", 1950-1).
L'opuscolo *Orientamenti* (1950) contiene *in nuce* tutte le posizioni poi sviluppate in tre libri successivi, dove sono esposte le sue idee per vivere nel mondo del post-1945 che sempre più Evola vede come espressione dell'età ultima, il Kali-yuga, l'era oscura: quelle sulla politica in *Gli uomini e le rovine* (1953), sull'erotismo in *Metafisica del sesso* (1958) e sugli orientamenti esistenziali in *Cavalcare la tigre* (1961).
Nel 1963 viene riscoperto come dadaista: Enrico Crispolti organizza una mostra dei suoi quadri alla Galleria "La Medusa" di Roma. Seguono un'autobiografia attraverso i suoi libri (*Il cammino del cinabro*, 1963), un saggio d'interpretazione storico-ideologica (*Il fascismo*, 1964), due volumi miscellanei (*L'arco e la clava*, 1968; *Ricognizioni*, 1974), la raccolta di tutte le sue poesie (*Raaga Blanda*, 1969).
Fonda e dirige per le Edizioni Mediterranee dal 1968 al 1974 – anno della sua scomparsa – la collana "Orizzonti dello Spirito", nella quale inserisce opere e autori dei più ampi e diversi orientamenti spirituali e tradizionali che l'editoria italiana da sempre ignorava.
L'ultima fase della vita vede Julius Evola nella insospettata veste di un anti-Marcuse: il nascere della "contestazione" anche in Italia (1968) fa riscoprire il suo pensiero non solo a "destra" ma anche a "sinistra", talché nel periodo 1968-1973 una dozzina di suoi libri vengono ristampati una o anche due volte, mentre suoi interventi sono richiesti da varie riviste.
Dopo la sua scomparsa sono state pubblicate numerose scelte antologiche – a tema e non – di suoi articoli e saggi.
Quadri e disegni di Julius Evola sono presso musei e collezioni private (*Paesaggio interiore ore 10.30* è alla Galleria Nazionale d'Arte Moderna a Roma). Un'attenzione particolare (13 pezzi) gli è stata dedicata dalla mostra "Dada, l'arte della negazione" al Palazzo delle Esposizioni di Roma (maggio 1994).
I suoi saggi e i suoi libri sono stati tradotti e pubblicati in Germania, Francia, Spagna, Portogallo, Grecia, Svizzera, Gran Bretagna, Russia, Stati Uniti, Messico, Canada, Brasile.

Julius Evola
METAFISICA DEL SESSO

Nuova Edizione Riveduta e Ampliata con uno studio introduttivo di Fausto Antonini

Quest'opera è unica nel suo genere per il fatto che considera il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli cui si sono arrestate le ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come afferma l'Autore, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso, e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.
Il termine «metafisica» nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'eros e l'esperienza sessuale, significato che porta al di là di tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una «trascendenza», rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino apertura sul sovrasensibile.
Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei «Fedeli d'Amore» medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sadomasochismo, la nudità femminile, il complesso amore-morte e via dicendo.
Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà modo di descrivere gli «archetipi» maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna («dèi e dee, uomini e donne»), di abbozzare una psicologia dell'«uomo assoluto» e della «donna assoluta» e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale. A parte l'originalità delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti, il materiale selezionato, raccolto negli ambiti più diversi — dalla scienza delle religioni alla psichiatria, dall'etnologia alla sociologia, alla simbologia, alle discipline iniziatiche o esoteriche, alla storia della civiltà — è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente. In un clima che già Evola aveva già definito di «pandemia sessuale» e quindi di «banalizzazione del sesso», in un momento in cui di fronte al crollo di ogni «certezza» politica e ideologica, morale e religiosa, il sesso è stato indicato come l'ultima e l'unica cosa in cui credere, quest'opera ha ancora una sua funzione da assolvere, non soltanto perché rimane l'unica ad affrontare l'argomento da un punto di vista tanto vasto quanto originale, ma anche perché ne offre un'interpretazione ed una spiegazione che lo portano appunto al di là e al di sopra della mercificazione cui da decenni è oggetto. Alla meraviglia da parte di alcuni per il fatto che un «teorico della tradizione», un «filosofo politico», si sia potuto occupare in modo tanto ampio di sesso Evola risponde: «Ciò che ho detto in più occasioni come critica del costume con riguardo ai sessi non è che un caso particolare della posizione che difendo in tutti i campi».

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158
Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540

Julius Evola

IL MISTERO DEL GRAAL

Nuova Edizione Riveduta con uno Studio introduttivo di Franco Cardini

Chi conosce la storia del Graal e dei cavalieri della Tavola Rotonda soltanto attraverso *Parsifal* di Richard Wagner o le divagazioni di certi ambienti «spiritualistici», il film *Excalibur* di John Boorman o i moderni romanzi di «fantasy», da questo libro di Julius Evola sarà condotto in un mondo insospettato e suggestivo, ricco di simboli, di elementi metafisici e di significati profondi.
Basandosi su tutti i principali testi originali della leggenda e di cicli affini (antichi francesi, inglesi e tedeschi), viene precisato il senso del mistero del Graal, mistero che non ha carattere vagamente mistico, ma iniziatico e regale, e che si lega ad una tradizione anteriore e preesistente al cristianesimo, mentre presenta connessioni essenziali con l'idea di un centro supremo del mondo e di un misterioso dominatore. Delle varie avventure cavalleresche, svolgentisi in un'atmosfera strana e «surreale», l'Autore indica il significato nascosto, rifacentesi essenzialmente ad esperienze e a prove interne. Anche il simbolismo della «donna» e dell'eros viene adeguatamente spiegato per le valenze che ha in questo specifico contesto. Dopo di che, l'esame si porta sul significato che ebbe l'improvviso apparire e scomparire delle leggende del Graal nel Medioevo occidentale. Esso rappresentò la più alta professione di fede del ghibellinismo ed ebbe strette relazioni col templarismo.
Julius Evola considera poi varie correnti che in un certo modo ripresero l'eredità del Graal dopo la distruzione dell'Ordine dei Templari e il declino del Sacro Romano Impero. Nel parlare dei Templari, poi dei Catari, dei «Fedeli d'Amore» (cui appartenne anche Dante), degli ermetisti e via via fino ai rosacruciani, l'Autore dischiude al lettore altri inediti ambiti culturali. Di notevole interesse, per il punto di vista originale, sono le considerazioni finali sul senso della massoneria e sulle sue trasformazioni nel tempo, oltreché sui quei temi delle leggende trattate che non sono soltanto di ieri ma presentano una perenne attualità che si ritrova – insospettabilmente – sino ai nostri giorni tecnologici e materialistici.
Nell'arco degli ultimi quattro o cinque lustri abbiamo inoltre assistito ad un continuo pubblicare di saggi e romanzi sul Medioevo, la Cavalleria e il Graal sia come nuove opere, sia come ristampe di testi classici. In questo clima – tratteggiato per ampie linee comparatiste corredate da un'ampia bibliografia nel saggio di appendice a questa nuova edizione – *Il Mistero del Graal* svolge ancora oggi, e forse oggi più che mai, una propria funzione essenziale: non soltanto come testo di amplissima erudizione, di insospettate rivelazioni, di affascinante lettura, ma soprattutto come strumento metodologico di un'interpretazione simbolica insuperata, tale da consentire il formarsi di un punto di vista eterodosso e controcorrente rispetto alla cultura e alla storiografia ancora predominanti.

Orizzonti dello spirito
Collana fondata da Julius Evola

Arthur Avalon - IL POTERE DEL SERPENTE
Arthur Avalon - IL MONDO COME POTENZA (2 volumi)
Arthur Avalon - SHAKTI E SHAKTA
Arthur Avalon - INNI ALLA DEA MADRE
Arthur Avalon - TANTRA DELLA GRANDE LIBERAZIONE
John G. Bennett - I MAESTRI DI SAGGEZZA
Titus Burckhardt - INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE ESOTERICHE DELL'ISLAM
Titus Burckhardt - L'UOMO UNIVERSALE
Titus Burckhardt (Muhyi-d-din Ibn 'Arabi') - LA SAPIENZA DEI PROFETI
Chao Pi Chen - TRATTATO DI ALCHIMIA E DI FISIOLOGIA TAOISTA
Edward Conze - IL PENSIERO DEL BUDDHISMO INDIANO
Henry Corbin - L'UOMO DI LUCE NEL SUFISMO IRANIANO
Alexandra David Neel - VITA SOVRUMANA DI GESAR DI LING
Marie Madeleine Davy - IL SIMBOLISMO MEDIEVALE
Guido De Giorgio - LA TRADIZIONE ROMANA
Arnaud Desjardins - ALLA RICERCA DEL SE
Gianfranco de Turris - TESTIMONANZE SU EVOLA (2a ed.)
K. von Durckheim - HARA, *centro vitale dell'uomo secondo lo Zen*
K. von Durckheim - LO ZEN E NOI
Mircea Eliade - MEFISTOFELE E L'ANDROGINE
Mircea Eliade - LO SCIAMANISMO E LE TECNICHE DELL'ESTASI
Julius Evola - L'UOMO COME POTENZA
Julius Evola - LO YOGA DELLA POTENZA, *Saggio sui Tantra*
Julius Evola - METAFISICA DEL SESSO
Julius Evola - LA TRADIZIONE ERMETICA
Julius Evola - IL MISTERO DEL GRAAL
Julius Evola - RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO
Julius Evola - TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
Julius Evola - FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO
Julius Evola - RICOGNIZIONI: UOMINI E PROBLEMI
Julius Evola - MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158
Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540

Federico González - I SIMBOLI PRECOLOMBIANI - *Mitologia, Cosmogonia, Teogonia*
René Guénon - LA CRISI DEL MONDO MODERNO, *a cura di J. Evola*
René Guénon - FORME TRADIZIONALI E CICLI COSMICI
Jean Herbert - L'INDUISMO VIVENTE
Eugen Herrigel - LA VIA DELLO ZEN
Huang Ti - NEI CHING, *Canone di medicina interna dell'Imperatore Giallo*
Lama Anagarika Govinda - RIFLESSION SUL BUDDHISMO
Lao-Tze - IL LIBRO DEL PRINCIPIO E DELLA SUA AZIONE (Tao-té-ching), *a cura di Julius Evola*
Jack Lindsay - ORIGINI DELL'ALCHIMIA NELL'EGITTO GRECO-ROMANO
Lu K'uan Yü - LO YOGA DEL TAO - *Alchimia e Immortalità*
Lu K'uan Yü - CH'AN E ZEN
Lu K'uan Yü - BUDDHISMO PRATICO
Jean Markale - IL DRUIDISMO
Lü-Tzu - IL MISTERO DEL FIORE D'ORO, *a cura di J. Evola*
Giacomella Orofino - INSEGNAMENTI TIBETANI SU MORTE E LIBERAZIONE
P.D. Ouspensky - L'EVOLUZIONE INTERIORE DELL'UOMO *Introduzione alla psicologia di Gurdjieff*
P.D. Ouspensky - COSCIENZA, LA RICERCA DELLA VERITA
P.D. Ouspensky - COLLOQUI CON UN DIAVOLO
P.D. Ouspensky - UN NUOVO MODELLO DELL'UNIVERSO
Jean M. Rivière - KALACHAKRA - *Iniziazione tantrica del Dalai Lama*
Gershom Scholem - LA CABALA
Frithjof Schuon - UNITÀ TRASCENDENTE DELLE RELIGIONI
Frithjof Schuon - LE STAZIONI DELLA SAGGEZZA
Frithjof Schuon - SUFISMO: VELO E QUINTESSENZA
Frithjof Schuon - L'OCCHIO DEL CUORE
Frithjof Schuon - L'ESOTERISMO COME PRINCIPIO E COME VIA
Frithjof Schuon - FORMA E SOSTANZA NELLE RELIGIONI
Frithjof Schuon - SULLE TRACCE DELLA RELIGIONE PERENNE
Frithjof Schuon - DAL DIVINO ALL'UMANO
D.T. Suzuki - SAGGI SUL BUDDHISMO ZEN (3 volumi)
Giuseppe Tucci - LE RELIGIONI DEL TIBET
Otto Weininger - SESSO E CARATTERE
Oswald Wirth - IL SIMBOLISMO ERMETICO, NEI SUOI RAPPORTI CON L'ALCHIMIA E LA MASSONERIA

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158
Tel. 06/32.35.194 - Fax 32.23.540

sività in attività. Quando una passione o un moto dell'anima si manifesta, come un'onda che sorge, non si dovrebbe reagire né subire; bisognerebbe aprirsi e identificarvisi in modo attivo, conservando un sopravvanzo di forza, tanto da non essere trasportati ma da trasportare, intensificando lo stato in modo da provocare la completa emergenza della radice».

Lo Yoga della Potenza, che per la sua seconda edizione (1968) è stato ampiamente rielaborato dall'Autore rispetto alla prima del 1949, è stato rivisto e corretto in occasione della sua presentazione in questa collana. Il libro è stato giudicato dalla critica come «indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale».

PIO FILIPPANI-RONCONI, già incaricato di Lingua e Letteratura Sanscrita, è ordinario di Religioni e Filosofia dell'India all'Istituto Orientale di Napoli.

Opere di Julius Evola
pubblicate dalle Edizioni Mediterranee

L'uomo come potenza
Teoria dell'Individuo assoluto
Fenomenologia dell'Individuo assoluto
La Tradizione Ermetica
Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo
Il mistero del Graal
Rivolta contro il mondo moderno
La dottrina del Risveglio
Lo yoga della potenza
Oriente e Occidente
Metafisica del sesso
L'«Operaio» nel pensiero di Ernst Jünger
Cavalcare la tigre
Fascismo e Terzo Reich
L'arco e la clava
Gli uomini e le rovine
Ricognizioni
Introduzione alla Magia (a cura di Julius Evola)
Tao-Tê-Ching di Lao-tze



EDIZIONI MEDITERRANEE
ROMA
Via Flaminia, 109

L. 30.000
€ 15,49

EVO 03342/70

Design: STUDIO DEF

ISBN 88-272-0500-4

